HEGEL

ISTORIA FILOZOFIEI

VOL. I

PRELEGERI
DE
ISTORIE A FILOZOFIEI

Volumul I

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Erster Band.

Μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται.

Plato.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Heßischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.

Verlag von Duncker und Humblot.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

PRELEGERI DE ISTORIE A FILOZOFIEI

Volumul I

Traducere de
D. D. ROȘCA
MEMBRU CORESPONDENT AL ACADEMIEI R.P.R.

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII POPULARE ROMÎNE
1963

Cele două volume ale traducerii lucrării *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Prelegeri de istorie a filozofiei) corespund textului lui G.W.F. Hegel din volumele XIII (1833), XIV (1833) și XV (1836) ale ediției elevilor săi (a cărei paginație s-a avut în vedere la ediția de față), respectiv din volumele XVII, XVIII și XIX ale ediției jubiliare (Herman Glockner).

La traducere, s-a folosit ediția Glockner.

Confruntarea traducerii a fost făcută de
VIRGIL BOGDAN și CONSTANTIN FLORU

CUVÎNT ÎNAINTE

pronunțat în Heidelberg, la 28 octombrie 1816

Domnii mei,

Făcînd din istoria filozofiei obiect al prelegerilor mele și 3
vorbind azi pentru prima dată la universitatea de aici, îngăduiți-mi să pronunț în fruntea lor acest cuvînt înainte, spre a vă mărturisi bucuria pe care mi-o cauzează faptul de a-mi putea relua tocmai în acest moment cariera mea filozofică în cadrul unei academii. Deoarece pare a fi sosit momentul în care îi este îngăduit filozofiei să aștepte să devină iarăși obiect de atenție și de iubire, moment în care această știință, aproape amuțită, poate să-și facă auzită din nou vocea și poate spera că lumea, devenită surdă pentru ea, își va apleca iarăși urechea spre ea. Mizeria timpului a făcut să se atribuie o importanță atît de mare micilor interese banale ale vieții de toate zilele, interesele mari ale realității prezente și luptele duse pentru satisfacerea lor au reclamat pe seama lor toate facultățile și toate forțele spiritului, precum și toate mijloacele exterioare în așa de mare măsură, încît spiritualitatea mai pură, simțul pentru viața interioară superioară, nu s-a putut păstra liber, iar naturile mai alese au fost acaparate de aceste interese și, în parte, sacrificate pentru satisfacerea lor. Spiritul lumii, fiind atît de ocupat cu realitatea exterioară, nu a putut să se întoarcă spre 4
interior și să se concentreze în sine însuși. Or, cum acest torent al realității a fost oprit, cum națiunea germană a trecut peste ceea ce a fost cel mai greu, salvîndu-și naționalitatea, acest temei al oricărei vieți vii, ne este îngăduit să sperăm că, alături de stat, care a acaparat tot interesul pentru el, se va ridica și

biserica; să sperăm că alături de împărăția lumească, spre care s-au îndreptat pînă acum gîndurile și eforturile, ne vom gîndi iarăși și la împărăția lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, putem spera că, alături de interesele politice și de alte interese legate de realitatea obișnuită, va reînflori și știința, lumea rațională și liberă a spiritului.

Vom vedea în istoria filozofiei că, în celelalte țări europene în care sînt cultivate cu zel și cu autoritate științele și cultura intelectului, filozofia a dispărut, exceptînd numele ei; au pierit pînă și amintirea și ideea ei; dar vom vedea totodată că ea s-a păstrat în națiunea germană, ca ceva propriu acesteia. Noi am primit de la natură sarcina superioară de a fi păstrătorii acestui foc sacru*, întocmai cum, la Atena, familiei Eumolpizilor i-a fost hărăzită păstrarea misterelor eleusine, iar locuitorilor insulei Samotrache păstrarea și practica unui cult divin superior, și întocmai cum mai înainte spiritul lumii conferise națiunii evreiești conștiința cea mai înaltă a faptului că el se va naște din ea ca un nou spirit. Dar mizeria timpurilor și interesele marilor evenimente mondiale amintite adineauri au împins pe al doilea plan și printre noi studiul temeinic și serios al filozofiei, abătînd de la ea atenția generală. Din această cauză s-a întîmplat că, în timp ce naturi dotate s-au îndreptat spre cele practice, platitudinea și banalitatea au pus stăpînire pe cuvîntul hotărîtor în filozofie și și-au făcut de cap. Putem afirma fără să exagerăm că, de cînd a apărut filozofia în Germania, această știință nu a arătat niciodată atît de prost cum se prezintă în zilele noastre, că niciodată nu au plutit atît de la suprafață goliciunea și trufia disprețuitoare; manifestînd atîta prezumție în știință, această aroganță se crede stăpînă pe situație! Ne este îngăduit să credem că spiritul adînc al timpului ne poruncește să lucrăm împotriva acestei platitudini, să colaborăm cu seriozitatea și onestitatea proprii germanilor, spre a scoate filozofia din singurătatea în care ea s-a refugiat. Să salutăm împreună aurora unor timpuri mai frumoase, timpuri cînd spiritul, acaparat pînă acum de cele exterioare, poate reveni la sine însuși, recîștigînd teren și spațiu pentru propria sa împărăție; împărăție în care sufletul se ridică deasupra intereselor banale ale zilei, este primitor de adevăr, de ceea ce este

* În general, noi am ajuns acum atît de departe, la o seriozitate atît de mare și avem exigențe atît de superioare, încît pentru noi nu mai pot avea valoare decît ideile și ceea ce se justifică pe sine în fața rațiunii noastre. — Astfel, statul prusac este un stat clădit pe inteligență.

etern şi divin, şi este susceptibil să contemple şi să înţeleagă ceea ce este absolut.

Noi aceştia mai în vîrstă, care ne-am maturizat în mijlocul furtunii timpurilor, vă putem considera ca fericiţi pe d-voastră a căror tinereţe se împlineşte acum, în zile pe care d-voastră le puteţi dărui mai fără grijă decît noi odinioară adevărului şi ştiinţei. Eu mi-am consacrat ştiinţei viaţa, şi mă bucur că mă aflu acum într-un loc de unde pot colabora în măsură mai mare şi într-un cerc de acţiune mai extins decît pînă acum la răspîndirea şi la animarea interesului mai înalt faţă de ştiinţă, putînd contribui în acelaşi timp la introducerea d-voastră în această muncă. Sper că voi reuşi să cîştig încrederea d-voastră, şi s-o merit. Dar iniţial nu îmi este îngăduit nimic altceva decît ca d-voastră să veniţi cu încredere faţă de ştiinţă şi încredere în d-voastră înşivă. Curajul adevărului, credinţa în puterea spiritului constituie prima condiţie a filozofiei. Omul, fiind spirit, are voie şi trebuie să se considere pe sine însuşi demn de ceea ce este suprem. Despre măreţia şi puterea spiritului său nu-şi poate face omul o idee suficient de mare, iar avînd această credinţă nu există nimic atît de tare şi de rezistent, încît spiritul omului să fie incapabil să-l deschidă. Esenţa universului, la început ascunsă şi închisă, nu are nici o forţă care ar putea opune rezistenţă curajului cunoaşterii. Această esenţă trebuie să se descopere în faţa cunoaşterii, să-şi desfăşoare bogăţia şi adîncimile înaintea ochilor acesteia şi să i le dea ei spre a se bucura de ele.

PRELEGERI
de
ISTORIE A FILOZOFIEI

Cînd este vorba de istoria filozofiei, se impune de la început 7
observația că ea prezintă, desigur, mare interes cînd obiectul ei este privit potrivit unui mod demn de a considera lucrurile, dar că ea este interesantă chiar și atunci cînd scopul ei este înțeles pe dos. Ba mai mult, acest interes poate părea că cîștigă cu atît mai mult în însemnătate cu cît este mai absurdă reprezentarea pe care o avem despre filozofie și despre ceea ce aduce istoria ei în sprijinul acestei reprezentări, deoarece din istoria filozofiei se deduce mai ales dovada nimicniciei acestei științe.

Trebuie să recunoaștem că este just să se ceară istoricului, indiferent care e obiectul istoriei sale, să povestească faptele fără părtinire, fără a căuta să pledeze pentru un interes sau un scop particular. Dar cu locul comun al unei astfel de exigențe nu ajungem prea departe, căci istoria unui obiect este legată în chip necesar și foarte strîns de reprezentarea pe care ne-o facem despre el. Potrivit acestei reprezentări, este determinat deja ceea ce este considerat ca fiind important și convenabil pentru acest obiect, iar raportarea la el a celor întîmplate atrage după sine o alegere a evenimentelor ce trebuie să fie povestite, 8
un anumit mod de a le înțelege, puncte de vedere din care sînt înfățișate. Astfel, se poate întîmpla ca, potrivit reprezentării pe care și-o face despre ceea ce este un stat, un cititor să nu găsească în istoria politică a unei țări nimic din ceea ce pretinde el unei astfel de istorii. În și mai mare măsură poate avea loc așa ceva cînd este vorba de istoria filozofiei, și ar putea fi ară-

tate expuneri ale acestei istorii în care am putea găsi orice în afară de ceea ce considerăm drept filozofie.

Cînd e vorba de celelalte istorii, reprezentarea obiectului lor este stabilită, cel puțin în privința principalelor determinații ale lui, fie că acesta este o anumită țară, un popor sau, în general, genul omenesc ; fie că este știința matematicii, a fizicii etc., fie o artă, pictura etc. Dar știința filozofiei are nota distinctivă, sau, dacă vreți, dezavantajul față de celelalte științe, că de îndată se ivesc cele mai diferite păreri despre conceptul ei, despre ceea ce ea trebuie să facă și despre ceea ce poate face. Cînd această primă condiție, adică reprezentarea despre obiectul istoriei, nu este ceva ferm stabilit, însăși istoria obiectului va fi cu necesitate, în general, ceva ce oscilează. Ea va cîștiga consistență numai în măsura în care se reazemă pe o reprezentare prealabilă precisă, dar atunci, deosebindu-se de alte reprezentări ale obiectului său, ea își va atrage cu ușurință reproșul de a fi unilaterală.

Dar sus-menționatul dezavantaj se referă numai la un mod exterior de a considera această istorie. Cu acest dezavantaj stă însă în legătură un altul, mai profund. Dacă există concepte diferite ale științei filozofiei, numai adevăratul concept al ei îți dă posibilitatea să înțelegi operele filozofilor care au lucrat
9 în sensul acestui concept. Deoarece, cînd e vorba de gînduri, și îndeosebi de gînduri speculative, a înțelege înseamnă cu totul altceva decît a pricepe numai sensul gramatical al cuvintelor și a ți le însuși, desigur, dar numai pînă la nivelul reprezentării. De aceea poți cunoaște afirmațiile, propozițiile sau, dacă vrei, opiniile filozofilor, poți să fi avut mult de-a face cu temeiurile și expunerile unor astfel de opinii, și să-ți fi scăpat lucrul principal, în ciuda tuturor acestor străduințe, și anume : să-ți fi scăpat înțelegerea propozițiilor. Iată de ce nu lipsesc istorii ale filozofiei, bogate în volume, și, dacă vreți, savante, dar cărora le lipsește tocmai cunoașterea materialului de care ele s-au ocupat atît de mult ! Autorii unor astfel de istorii ale filozofiei pot fi comparați cu niște animale care au auzit toate tonurile unei bucăți muzicale, dar la a căror percepție auditivă nu a ajuns unitatea, armonia acestor tonuri.

Împrejurarea acum amintită face, fără îndoială, necesar ca în fruntea unui tratat de istorie a filozofiei, mai mult decît la începutul unui tratat de istorie a oricărei alte științe, să fie așezată o introducere în care în primul rînd să se stabilească precis obiectul a cărui istorie urmează să fie expusă. Fiindcă ne

putem întreba : cum să începem să tratăm despre un obiect al cărui nume este, desigur, cunoscut, dar despre care încă nu ştim ce este. Procedînd în felul acesta cu istoria filozofiei, nu am avea alt fir conducător decît să căutăm şi să primim ca filozofie tot ce a fost vreodată şi undeva numit filozofie. Dar, în fapt, dacă conceptul de „filozofie" trebuie să fie stabilit nu arbitrar, ci ştiinţific, tratarea istoriei filozofiei devine însăşi ştiinţa filozofiei. Căci ceea ce are în ea particular această ştiinţă este faptul că conceptul ei constituie numai în aparenţă începutul şi că numai expunerea întreagă a acestei ştiinţe constituie dovada, ba chiar putem spune, însăşi aflarea conceptului ei, acesta fiind în chip esenţial un rezultat al întregii expuneri.

De aceea, în introducerea de care este vorba, conceptul ştiinţei filozofiei trebuie, de asemenea, să premeargă arătării obiectului istoriei ei. Dar, în acelaşi timp, cu această introducere, care trebuie să se refere numai la istoria filozofiei, lucrurile stau în general tot aşa ca şi cu ceea ce spuneam adineauri despre filozofia însăşi. Ceea ce se poate spune în această introducere este mai puţin ceva ce ar trebui să fie elaborat în prealabil, cît ceva ce mai curînd poate fi justificat şi dovedit numai prin însăşi expunerea istoriei filozofiei. Aceste lămuriri prealabile nu pot numai din acest motiv să fie clasate în categoria unor presupoziţii arbitrare. Dar prezentarea prealabilă a lămuririlor, care, potrivit justificării lor, sînt în esenţă rezultate, poate avea numai interesul pe care îl are în general indicarea premergătoare a conţinutului celui mai general al unei ştiinţe. În afară de aceasta, introducerea noastră trebuie să ajute la respingerea multor întrebări şi exigenţe care ar putea fi făcute faţă de o astfel de istorie de pe poziţiile unor prejudecăţi obişnuite.

INTRODUCERE
ÎN ISTORIA FILOZOFIEI

Despre interesul pe care îl prezintă această istorie se poate 11
vorbi din multiple puncte de vedere. Cine vrea să-i prindă punctul central va trebui să-l caute în legătura esențială ce există între acest aparent trecut și treapta prezentă atinsă de filozofie. Ceea ce va trebui să arătăm aici mai de aproape este faptul că această legătură nu este un punct de vedere exterior oarecare, ce ar putea fi luat în considerare la istoria științei filozofice, ci această legătură exprimă mai curînd natura interioară a determinației ei; va trebui să arătăm apoi că evenimentele acestei istorii se prelungesc, fără îndoială, în efecte, ca orice evenimente, dar că ele produc aceste efecte într-un mod care le este propriu.

Ceea ce ne înfățișează istoria filozofiei este șirul spiritelor nobile, galeria eroilor rațiunii ce gîndește, care, datorită forței acestei rațiuni, au pătruns în esența lucrurilor, a naturii și a spiritului, în esența lui Dumnezeu, cîștigînd pentru noi prin munca lor tezaurul cel mai de preț, comoara cunoașterii raționale. În același timp, evenimentele și acțiunile acestei istorii sînt din această cauză de așa natură, încît în conținutul lor nu intră personalitatea și caracterul individual în gradul în 12
care intră, în schimb, în istoria politică individul cu particularitatea naturalului său, a geniului, a pasiunilor sale, a energiei sau a slăbiciunii caracterului său, și în general, cu ceea ce face ca el să fie acest individ, subiect al faptelor și al evenimentelor. Dimpotrivă, în istoria filozofiei, produsele sînt cu atît mai excelente, cu cît ele pot fi socotite mai puțin ca merit al indivi-

dului particular şi cu cît aparţin mai mult gîndirii libere, caracterului general al omului ca om, cu cît însăşi această gîndire lipsită de trăsături particulare este mai mult subiect producător.

Aceste fapte ale gîndirii se înfăţişează, privite din punct de vedere istoric, mai întîi ca lucruri care aparţin trecutului şi se află dincolo de realitatea noastră actuală. Dar, în fapt, ceea ce sîntem noi, sîntem totodată şi istoriceşte; sau, mai precis, aşa cum, în această regiune a istoriei gîndirii, trecutul nu este decît una dintre laturi, tot astfel şi, în ceea ce sîntem noi, ceea ce este comun şi nepieritor este indisolubil legat de ceea ce sîntem istoriceşte. Posesiunea unei raţionalităţi conştiente de sine, care ne aparţine nouă, lumii actuale, nu a luat naştere în chip nemijlocit, răsărind şi crescînd numai din pămîntul prezentului, ci trăsătura esenţială a acestei averi este aceea de a fi o moştenire, mai exact: un rezultat al muncii, şi anume al muncii tuturor generaţiilor trecute ale genului omenesc. Întocmai cum artele vieţii exterioare, masa mijloacelor şi a dexterităţilor, întocmirile şi obiceiurile convieţuirii sociale şi ale vieţii politice sînt rezultate ale reflexiei, ale invenţiei, ale nevoii şi ale trebuinţelor, ale nenorocirii, ale capriciului şi ale voinţei realizatoare proprii istoriei premergătoare prezentului în care trăim, tot astfel, pentru ceea ce sîntem noi în ştiinţă şi, mai precis, în
13 filozofie, avem să-i mulţumim de asemenea tradiţiei care se încolăceşte, cum a spus Herder*, ca un lanţ sacru de-a lungul a tot ce este trecător, şi a ceea ce deci a trecut, şi care ne-a păstrat şi ne-a transmis ceea ce a creat lumea care ne-a precedat.

Dar această tradiţie nu este numai o gospodină care păstrează cu credinţă doar ceea ce primeşte, transmiţîndu-l aşa cum l-a primit, neschimbat, urmaşilor; aşa cum cursul naturii, cu infinitele prefaceri şi activităţi ale formaţiilor şi formelor ei, rămîne mereu la legile originare şi nu realizează nici un progres. Această tradiţie nu este o statuie de piatră imobilă, ci e vie şi creşte ca un fluviu puternic, care se amplifică pe măsură ce înaintează mai departe de izvorul său.

Conţinutul acestei tradiţii este ceea ce a produs lumea spirituală; şi spiritul universal nu rămîne pe loc. Or, în esenţă, avem de-a face aici cu spiritul universal. Cînd e vorba de o singură naţiune, se poate, desigur, întîmpla ca cultura, arta, ştiinţa ei şi, în general, facultatea ei spirituală să rămînă staţio-

* Herder, *Werke, Zur Philosophie und Geschichte* (Opere, Despre filozofie şi istorie), vol. V, pp. 184–186 (Stuttgart und Tübingen, 1828).

nare, cum pare a fi cazul cu chinezii, care înainte cu două mii de ani ar fi fost, se zice, tot acolo unde sînt azi. Spiritul lumii nu cade însă în acest calm indiferent. Aceasta rezultă din conceptul simplu al spiritului. Viaţa lui este faptă. Fapta are drept condiţie prealabilă a ei un material dat, spre care ea se îndreaptă şi pe care nu numai că îl înmulţeşte, mărindu-l cu material pe care îl adaugă la el, ci îl prelucrează în chip esenţial şi îl transformă. Ceea ce a produs astfel fiecare generaţie în ştiinţă, în domeniul spiritului, este o moştenire în vederea căreia au agonisit toate secolele care s-au scurs, este un sanctuar în care toate generaţiile omeneşti au păstrat, recunoscătoare şi bucuroase, ceea ce le-a fost de ajutor în viaţă, ceea ce ele au reuşit să înţeleagă din profunzimile naturii şi ale spiritului. Această moştenire înseamnă intrarea în posesiunea nemijlocită a acestor bucurii; ea constituie sufletul fiecărei generaţii care urmează, substanţa spirituală a acesteia, substanţă pe care ele şi-au însuşit-o; ea constituie principiile, prejudecăţile şi bogăţia acestor generaţii; în acelaşi timp, această moştenire primită este redusă la un material dat în prealabil, care este metamorfozat de către spirit. În felul acesta ceea ce a fost primit este modificat, iar materialul prelucrat este, tocmai datorită acestui fapt, îmbogăţit şi totodată păstrat. 14

Aceasta este şi poziţia şi activitatea noastră, cum este de altfel poziţia şi activitatea fiecărei epoci, şi anume să înţelegem ştiinţa care există şi să ne formăm prin ea şi tocmai prin aceasta să o dezvoltăm mai departe, înălţînd-o pe o poziţie superioară. În timp ce ne-o însuşim, facem din ea ceva propriu şi deosebit de ceea ce era ea mai înainte. În această natură a formării, care are drept condiţie existenţa prealabilă a unei lumi spirituale pe care o transformă în procesul însuşirii ei, rezidă faptul că filozofia noastră nu poate lua naştere decît în legătură esenţială cu filozofia care a precedat-o şi din care ea decurge în chip necesar; în desfăşurarea ei, istoria filozofiei nu ne înfăţişează deci devenirea unor lucruri străine, ci această devenire a noastră, devenirea ştiinţei noastre.

De natura raportului indicat aici depind reprezentările şi întrebările ce se pot ivi privitor la determinarea istoriei filozofiei. În acelaşi timp, înţelegerea acestui raport ne lămureşte mai îndeaproape cu privire la scopul subiectiv, constînd în aceea că studierea istoriei filozofiei ne introduce în cunoaşterea acestei ştiinţe însăşi. Sînt cuprinse apoi în acest raport determinaţiile modului de tratare a acestei istorii, raport a cărui

analiză mai precisă trebuie să constituie scopul principal al prezentei introduceri. Se înțelege că pentru aceasta este nevoie să recurgem și la conceptul a ceea ce urmărește filozofia, ba acest concept trebuie pus chiar la baza dezbaterii noastre. Și
15 cum analiza științifică a acestui concept nu își poate avea locul aici — am amintit deja acest lucru —, nici cercetarea pe care o întreprindem nu poate avea scopul să facă înțeleasă pe cale demonstrativă natura acestei deveniri, ci mai curînd să ne dea despre ea numai o reprezentare preliminară.

Procesul de creație despre care vorbim nu este un simplu proces de ivire inactivă, cum este acela pe care ni-l reprezentăm, de exemplu, în legătură cu răsăritul Soarelui, al Lunii etc., adică o simplă mișcare în mediul lipsit de rezistență al spațiului și al timpului. Dimpotrivă, ceea ce trebuie să se perinde în fața reprezentării noastre sînt faptele gîndului liber, este istoria lumii gîndurilor, a lumii intelectuale, așa cum a luat ea naștere și cum s-a dezvoltat. Potrivit unei vechi prejudecăți ceea ce-l deosebește pe om de animal este gîndirea : să ne oprim la aceasta. Ceea ce omul are în el mai nobil decît faptul de a fi un animal se datorește deci gîndului. Tot ce este omenesc, indiferent ce înfățișare ar avea, este omenesc numai deoarece gîndul este în el și a fost activ în el. Dar gîndul, deși este astfel ceea ce e substanțial, esențial, eficient, are totuși de-a face cu lucruri diverse. Însă ca cel mai excelent domeniu trebuie considerat acela unde gîndirea nu face altceva și nu se ocupă cu altceva decît cu ea însăși, adică tocmai cu ceea ce este mai nobil, și unde ea s-a căutat și s-a găsit pe sine. Istoria pe care urmează s-o facem este istoria autogăsirii gîndului. Iar cînd este vorba de gînd, el se găsește pe sine în timp ce se produce pe sine, ba el există și este real numai întrucît se găsește pe sine. Aceste produceri sînt filozofiile. Iar șirul acestor produceri, al acestor descoperiri spre care se îndreaptă gîndul pentru a se descoperi pe sine, este rezultatul unei munci de două mii cinci sute de ani.

Gîndul, care este prin esență gînd, este în sine și pentru sine, este etern. Ceea ce este adevărat este conținut numai în gînd și este adevărat nu numai azi și mîine, ci e adevărat în
16 afară de orice timp; iar întrucît este în timp, adevărul este adevărat totdeauna și în orice timp. Cum ajunge atunci lumea gîndului să aibă o istorie ? Istoria înfățișează ceea ce este schimbător, ceea ce a trecut, ceea ce a pierit în noaptea trecutului, ceea ce nu mai există. Gîndul veritabil, gîndul necesar — și numai cu astfel de gînduri avem de-a face aici —, nu este însă

susceptibil de schimbare. Problema înțelegerii acestui caracter al gîndului este una dintre primele pe care vrem s-o tratăm. În al doilea rînd însă trebuie să apară îndată în fața noastră, în afara filozofiei, o mulțime de creații, care sînt și ele produse ale gîndului și pe care, totuși, le excludem din cadrele examenului nostru. Astfel de opere sînt religia, istoria politică, constituțiile statelor, artele și științele. Se pune întrebarea: cum se deosebesc aceste opere de acelea care formează obiectul nostru? Și totodată: în ce raport se găsesc ele una față de alta în istorie? Asupra acestor două puncte de vedere trebuie spus ceea ce este util spre a ne orienta în sensul în care este făcută aici istoria filozofiei. În afară de aceasta trebuie să avem mai întîi o privire generală înainte de a trece la amănunte: altfel nu vedem întregul din cauza atîtor amănunte, nu vedem pădurea din cauza copacilor, nu vedem filozofia din cauza atîtor filozofii. Vrem să cunoaștem relația diferitelor filozofii cu ce e universal, cu filozofia. Spiritul pretinde să i se dea o idee generală despre scopul, despre destinația întregului, ca să știm la ce să ne așteptăm. Vrem să aruncăm o privire generală asupra peisajului pe care îl pierdem din vedere cînd ne angajăm în contemplarea diferitelor părți. În fapt, diferitele părți își au valoarea lor deosebită datorită relației lor cu întregul. Nicăieri acesta nu este mai mult cazul decît cu filozofia, și apoi cu istoria ei. Fără îndoială că, atunci cînd e vorba de istorie, această stabilire a generalu- 17
lui pare oarecum mai puțin necesară decît atunci cînd e vorba de o știință propriu-zisă; deoarece istoria apare în primul rînd ca o serie de evenimente care se succed în mod accidental. Fiecare fapt se află izolat pentru sine, legătura dintre ele nu este arătată decît ca legătură în timp. Dar nici în istoria politică nu ne mulțumim cu atît. Bănuim și recunoaștem în ea o legătură necesară, legătură în care diversele evenimente își au poziția și relația lor particulară față de un scop și de scopuri, cîștigînd astfel o anume semnificație. Căci ceea ce e semnificativ în istorie este relația, legătura faptului cu ceea ce e general; a avea înaintea ochilor acest general înseamnă apoi a prinde semnificația faptului.

De aceea, punctele în legătură cu care trebuie să fac o introducere sînt următoarele:

Primul punct va fi examinarea definiției istoriei filozofiei: însemnătatea ei, conceptul și scopul ei; de aici se vor desprinde consecințele referitoare la modul ei de tratare. Îndeosebi se va vedea cu această ocazie

că cel mai interesant punct este relația istoriei filozofiei cu însăși știința filozofiei, adică se va vedea că istoria filozofiei nu ne înfățișează numai ceea ce este exterior, ceea ce s-a întîmplat, evenimentele conținutului, ci ne arată și cum conținutul însuși — acest ceva care trebuie să se înfățișeze istorește — — aparține științei filozofiei; istoria filozofiei însăși este științifică și ea devine, în însăși substanța ei, știință a filozofiei.

În al doilea rînd, conceptul de filozofie trebuie stabilit mai precis, și trebuie determinat, pornind de la el, care anume dintre multiplele laturi ale culturii spirituale a popoarelor urmează să fie exclusă din istoria filozofiei. De altfel, religia și gîndurile din cuprinsul ei și despre ea, în-
18 deosebi în aspectul lor mitologic, sînt deja situate, prin substanța lor, atît de aproape de filozofie, precum sînt, prin forma lor, și celelalte științe (idei despre stat, obligații, legi), încît istoria acestei științe a filozofiei pare a trebui să aibă o sferă cu totul nedeterminată. S-ar putea crede că în istoria filozofiei trebuie să se țină seama de toate aceste gînduri: despre ce nu s-a spus oare că este filozofie și filozofare? Trebuie, pe de o parte, examinată mai de aproape legătura strînsă ce există între filozofie și domeniile înrudite ale religiei, artei și ale celorlalte științe, precum și al istoriei politice. Pe de altă parte, dacă domeniul filozofiei a fost delimitat în mod convenabil, obținem, o dată cu determinarea a ceea ce este filozofia și a ceea ce-i aparține, și punctul de plecare al istoriei ei, început care trebuie distins de începuturile concepțiilor religioase și ale presimțirilor pline de gînduri.

Din însuși conceptul obiectului conținut în aceste două puncte de vedere trebuie să se desprindă apoi și calea spre al treilea punct, adică spre privirea de ansamblu și spre diviziunea desfășurării acestei istorii în perioade necesare: o diviziune care trebuie să arate că această istorie este un întreg care înaintează organic, este o conexiune rațională datorită căreia i se conferă istoriei filozofiei demnitatea de știință. Cu această ocazie nu vreau însă să mă opresc la fel și fel de reflexii despre utilitatea istoriei filozofiei și la alte moduri în care este ea tratată. Folosul rezultă de la sine. În sfîrșit, la urmă vreau să tratez despre izvoarele istoriei filozofiei, deoarece așa se obișnuiește.

A.
CONCEPTUL DE ISTORIE A FILOZOFIEI

Gîndul care poate veni mai întîi în întîmpinarea noastră cînd este vorba de istoria filozofiei este acela că însuşi acest obiect conţine în el un conflict interior. Fiindcă filozofia intenţionează să cunoască ceea ce este neschimbător, veşnic, în sine şi pentru sine. Ţinta ei este adevărul. Dar istoria povesteşte ceea ce într-un anumit timp a fost, iar în alt timp a dispărut şi a fost înlocuit cu altceva. Dacă plecăm de la convingerea că adevărul este etern, atunci el nu mai aparţine sferei celor trecătoare şi nu are istorie. Dar dacă adevărul are o istorie şi întrucît istoria constă în înfăţişarea unui şir de forme trecute ale cunoaşterii, atunci adevărul nu poate fi găsit în istorie fiindcă adevărul nu este ceva ce aparţine trecutului. 19

Am putea spune : „Acest raţionament general ar fi tot atît de valabil nu numai cît priveşte celelalte ştiinţe, ci şi în ce priveşte religia creştină însăşi", şi am putea considera ca contradictoriu faptul „că trebuie să existe o istorie a acestei religii şi a celorlalte ştiinţe ; ar fi însă de prisos să fie examinat mai departe şi pentru el însuşi acest raţionament, deoarece el este nemijlocit infirmat de împrejurarea că există astfel de istorii". Dar, pentru a prinde mai bine sensul amintitului conflict, trebuie să facem distincţie între istoria destinelor exterioare ale unei religii sau ale unei ştiinţe şi istoria unui astfel de obiect însuşi. Şi apoi trebuie să ţinem seama de faptul că istoria filozofiei are, din cauza naturii particulare a obiectului ei, un alt caracter decît au istoriile altor domenii. Este îndată evident că conflictul despre care e vorba n-ar putea afecta acum menţio-

nata istorie exterioară, ci numai pe cea interioară, pe aceea a
20 conținutului însuși. Creștinismul are o istorie a răspîndirii sale, a destinelor mărturisitorilor lui etc.; și întrucît el și-a edificat existența în forma unei biserici, însăși această biserică este o existență exterioară care, avînd cele mai variate legături temporale, are destine variate și în mod esențial posedă o istorie. Cît privește însă doctrina creștină însăși, nici ea nu este, desigur, lipsită de istorie, dar ea și-a atins curînd și în mod necesar punctul culminant al dezvoltării ei și formularea ei determinată. Iar acest vechi crez a fost totdeauna valabil și trebuie să treacă și acum neschimbat, ca fiind adevărul, chiar dacă această valabilitate nu ar fi de-acum altceva decît o aparență, iar cuvintele o formulă goală pronunțată cu buzele. Însă cuprinsul mai larg al istoriei acestei doctrine conține numai două lucruri: pe de o parte, diferitele adaosuri și abateri de la acel adevăr fixat, iar pe de altă parte, combaterea acestor rătăciri, curățirea de adaosuri a bazei rămase și revenirea la simplitatea acesteia.

Istorie exterioară, ca și a religiei, au și celelalte științe, și are și filozofia. Filozofia are o istorie a apariției, răspîndirii, înfloririi, decăderii, reînvierii ei, o istorie a învățătorilor ei, a celor ce au promovat-o și a celor ce au combătut-o, de asemenea și o istorie a relațiilor exterioare ale ei, mai frecvente cu religia, uneori și cu statul. Această latură a istoriei ei dă și ea ocazie la întrebări interesante, între altele: cum se explică faptul că filozofia, ca doctrină a adevărului absolut, s-a limitat la un număr în general mic de indivizi, la anumite popoare și perioade de timp; după cum în mod similar s-a ridicat cu privire la creștinism — la adevăr într-o formă mult mai generală decît este el în forma filozofică — obiecția dacă nu cumva ar conține în
21 el o contradicție, dat fiind faptul că această religie a apărut atît de tîrziu în istorie și a rămas atît de mult timp limitată, și mai este și azi limitată, la anumite popoare. Dar aceste întrebări și altele asemănătoare sînt deja prea speciale ca să depindă numai de conflictul mai general sus-amintit. Numai după ce vom fi vorbit mai mult despre natura particulară a cunoașterii filozofice vom putea insista în măsură mai mare asupra laturilor ce se referă mai mult la existența exterioară și la istoria exterioară a filozofiei.

În ce privește însă compararea istoriei religiei cu istoria filozofiei sub raportul conținutului lor interior, acesteia din urmă nu-i aparține, așa cum aparține religiei, de la început, ca con-

ținut, un adevăr ferm determinat, adevăr care, fiind neschimbător, să fie sustras de sub puterea istoriei. Conținutul creștinismului, care este adevărul, a rămas ca atare neschimbat, și din această cauză el nu are mai departe istorie, sau este ca și cum nu ar avea*. Deci, în ce privește religia, conflictul amintit mai sus cade, prin determinația fundamentală potrivit căreia ea este creștinism. Iar ereziile și adaosurile nu cauzează nici o dificultate : ele sînt ceva schimbător și, prin însăși natura lor, ceva cu totul istoric.

Celelalte științe au, desigur, o istorie și în ce privește conținutul lor. Aceasta conține, fără îndoială, și o parte în care se arată modificările suferite de acesta, abandonarea unor judecăți care au fost valabile mai înainte. Dar o mare parte, poate cea mai mare, a conținutului este de așa natură încît s-a păstrat. Iar noul care a luat naștere nu este o modificare a rezultatelor anterioare, ci un adaos la acestea și o mărire a lor. Aceste științe progresează prin juxtapuneri. Unele lucruri sînt, fără îndoială corectate, de exemplu în progresul botanicii, al mineralogiei etc., dar partea cea mai mare a conținutului rămîne, îmbogățindu-se, fără modificări, prin elementele noi care se adaugă la ceea ce era deja cîștigat. La o știință cum este matematica, cît privește conținutul, istoria are sarcina îmbucurătoare de a relata numai despre augmentări, iar geometria elementară, de exemplu, poate fi considerată, de la Euclid încoace, ca lipsită de istorie în ce privește cuprinsul pe care i l-a dat acesta. 22

În schimb, istoria filozofiei nu ne înfățișează nici persistența unui conținut mai simplu fără adaosuri, nici numai cursul liniștit al unor adaosuri de noi comori la cele deja cîștigate, ci ea pare a ne oferi mai curînd spectacolul unor schimbări ale întregului, schimbări care se reînnoiesc mereu și care pînă la urmă nu mai urmăresc nici simplul scop al unei legături comune : dimpotrivă, obiectul abstract însuși, cunoașterea rațională, este ceea ce dispare, iar construcția științei este nevoită să împartă cu locul rămas gol pretenția de a fi filozofie și numele devenit prezumțios al acesteia.

---

* Vezi Marheineke, *Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens* (Manual despre credința și viața creștină), Berlin, 1823, § § 133—134.

1. REPREZENTĂRI CURENTE DESPRE ISTORIA FILOZOFIEI

Ni se prezintă îndată aici reprezentările obişnuite şi superficiale despre această istorie, reprezentări care trebuie menţionate şi corectate. Despre aceste păreri foarte curente, cunoscute, desigur, şi de d-voastră, domnii mei — fiindcă ele sînt de fapt primele reflexii care pot trece prin capul cuiva cu ocazia primului gînd simplu referitor la o istorie a filozofiei —, vreau să spun pe scurt ceea ce este necesar; iar explicarea diversităţii filozofiilor ne va introduce apoi, în continuare, în însuşi obiectul nostru.

a. *Istoria filozofiei ca o colecţie de păreri.* La prima vedere,
23 istoria pare a include în ea naraţiunea unor evenimente accidentale ale timpurilor, popoarelor şi indivizilor; accidentale pe de o parte, în ce priveşte succesiunea lor în timp; pe de altă parte, în ce priveşte conţinutul lor. Despre accidentalitatea lor în ce priveşte succesiunea în timp vom vorbi mai tîrziu. Conceptul cu care vrem să ne ocupăm mai întîi priveşte accidentalitatea conţinutului, acţiunile întîmplătoare. Dar conţinutul filozofiei nu este format din acţiuni şi din evenimentele exterioare ale pasiunilor şi ale norocului, ci el este constituit din gînduri. Însă gîndurile accidentale nu sînt altceva decît păreri, şi a avea păreri filozofice înseamnă a avea păreri despre conţinutul determinat mai de aproape şi despre obiectele mai specifice ale filozofiei: dèspre Dumnezeu, natură, spirit.

În felul acesta întîlnim îndată foarte obişnuita părere despre istoria filozofiei, şi anume că ea ar trebui să expună depozitul de păreri filozofice, aşa cum s-au ivit şi s-au înfăţişat ele în cursul timpului. Cînd se vorbeşte cu moderaţie, acest material este numit „păreri"; cei ce cred că pot exprima judecăţi mai temeinice numesc chiar istoria filozofiei o galerie de prostii sau, cel puţin, galerie a rătăcirilor în care a alunecat omul cufundat în gîndire şi în simple concepte. Astfel de opinii pot fi auzite nu numai din gura celor care îşi mărturisesc neştiinţa într-ale filozofiei (ei o mărturisesc, fiindcă această neştiinţă nu ar fi, potrivit reprezentării curente, o piedică în pronunţarea unei judecăţi cu privire la ceea ce este filozofia; dimpotrivă, oricine este sigur că poate aprecia valoarea şi esenţa filozofiei fără să priceapă ceva din ea), ci de la unii care ei înşişi scriu şi au scris istoria filozofiei. Concepută ca o înşirare nara-

tivă de diverse opinii, istoria devine ceva ce satisface curiozitatea lipsită de altă ocupație sau, dacă vreți, ea devine o chestiune de erudiție. Deoarece erudiția constă mai cu seamă în cunoașterea unei mari cantități de lucruri inutile, adică a unor 24
lucruri care în ele însele nu au nici un conținut și nu prezintă nici un interes, decît doar pe acela de a avea cunoștință despre ele.

Totuși, în același timp unii cred că este lucru folositor să cunoască și diferite opinii și gînduri ale altora : aceasta ar pune în mișcare puterea de gîndire, ar duce chiar la unele gînduri bune, adică ar da naștere la alte opinii, iar știința ar consta din opinii care se țes unele din altele.

Dacă istoria filozofiei nu ar stabili decît o galerie de păreri — deși, e drept, despre Dumnezeu și despre esența lucrurilor naturale și spirituale —, ea ar fi o știință de prisos și foarte plictisitoare, oricît de mare ar fi folosul pe care cineva l-ar trage dintr-o astfel de mișcare de idei și dintr-o astfel de erudiție. Ce poate fi mai inutil decît să cunoști o serie de simple păreri și ce poate fi mai plictisitor? Operele scrise, care vor să fie istorii ale filozofiei în sensul că ideile filozofiei sînt înșirate și tratate ca păreri, nu avem decît să le răsfoim puțin pentru a constata cît este de arid, de plictisitor și de neinteresant tot ce ele conțin.

O părere este o reprezentare subiectivă, un gînd oarecare, o închipuire, pe care eu o pot avea într-un fel sau altul, iar altcineva în alt fel ; orice părere (*Meinung*) este a m e a (*mein*), ea nu este un gînd în sine general, un gînd care este în sine și pentru sine. Dar filozofia nu conține păreri, nu există păreri filozofice. Un om își trădează de îndată lipsa de cultură elementară — chiar dacă este el însuși un istoric al filozofiei — cînd îl auzim vorbind despre păreri filozofice. Filozofia este știință obiectivă a adevărului, știință a necesității adevărului, e cunoaștere conceptuală, nu e constituită din păreri, nu este țesătură de păreri.

Această reprezentare mai are apoi, propriu-zis, și semnifi- 25
cația că acelea despre care luăm cunoștință sînt n u m a i păreri. Accentul este pus pe p ă r e r e. Ceea ce se opune părerii este adevărul. Adevărul este acela în fața căruia părerea păleste. Dar adevărul este și cuvîntul de la care își întorc fața cei ce nu caută în istoria filozofiei decît păreri sau, în general, sînt de părerea că nu sînt în ea decît păreri. — Aici filozofia este expusă la un atac venind din două laturi diferite. Pe de

o parte, pietismul a declarat, cum se ştie, raţiunea sau gîndirea ca nefiind capabilă să cunoască adevărul; raţiunea ar duce, dimpotrivă, numai la abisul îndoielii; trebuie să se renunţe deci la raţiune şi la gîndire proprie, care trebuie să fie făcută prizoniera credinţei oarbe în autoritate spre a putea ajunge la adevăr. Dar despre relaţia dintre religie şi filozofie vom vorbi ulterior. Este, pe de altă parte, tot atît de cunoscut că aşa-numita raţiune şi-a afirmat valabilitatea, că a repudiat credinţa în autoritate, că a făcut din creştinism ceva raţional; aşa încît numai propria mea judecată, propria mea convingere mă poate obliga în mod absolut să recunosc ceva ca valabil. Dar această afirmare a drepturilor raţiunii s-a convertit în chip miraculos, avînd drept rezultat afirmaţia că raţiunea nu poate cunoaşte nici un adevăr. Această aşa-numită raţiune combătea, pe de o parte, credinţa religioasă în numele şi pe baza puterii raţiunii cugetătoare şi, în acelaşi timp, s-a îndreptat şi împotriva raţiunii, ca duşmană a raţiunii: ea afirmă contra raţiunii presimţirea interioară, sentimentul, făcînd astfel din ceea ce e subiectiv măsură a ceea ce este valabil, — o convingere proprie cum poate avea oricine în subiectivitatea lui, din sine însuşi. O astfel de convingere proprie nu este altceva decît părere, care a devenit, în felul acesta, ultim cuvînt pentru oameni.

26 Dacă începem cu ceea ce ne izbeşte în prima reprezentare, nu putem evita să nu amintim îndată acest fel de a vedea în istoria filozofiei. Acest fel de a vedea este un rezultat care a pătruns în cultura generală, este oarecum prejudecata timpului nostru, este un principiu în privinţa căruia ne înţelegem unii pe alţii, ne recunoaştem, este o presupoziţie care trece ca ceva ce se înţelege de la sine şi care este aşezată la baza oricărei activităţi ştiinţifice. Acest principiu este un veritabil semn distinctiv al timpului nostru. În teologie, nu atît crezul bisericii este cel care trece drept doctrină a creştinismului; ci fiecare îşi aranjează mai mult sau mai puţin propria sa doctrină creştină potrivit propriei sale convingeri, iar altul conform convingerii sale, care iarăşi este alta. Sau vedem adesea că teologia este cultivată istoric, interesul ştiinţei teologiei fiind îndreptat spre cunoaşterea diferitelor păreri. Şi unul dintre primele lucruri este acela de a cinsti toate convingerile şi de a le considera ca ceva ce îl priveşte personal pe fiecare; scopul nu este să cunoşti adevărul.

Convingerea proprie este de fapt supremul lucru, absolut esențial, pe care îl pretinde pentru cunoaștere rațiunea, filozofia, pe latura subiectivității; dar ea face distincție între cazul cînd convingerea se bazează pe sentimente, presimțiri, intuiții etc., pe temeiuri subiective și în general pe caracterul particular al subiectului, și cazul cînd convingerea se sprijină pe gîndire, decurgînd din pătrunderea în concept și în natura lucrului. În primul caz, convingerea este părere.

Opoziția dintre opinie și adevăr pronunțată în zilele noastre o regăsim deja în cultura epocii socrato-platonice, epocă de decădere a vieții eline; este opoziția platoniciană între opinie (δόξα) și știință (ἐπιστήμη). Aceeași opoziție o întîlnim și pe timpul decadenței vieții publice și politice romane 27
sub August și sub urmașii lui. Epicurismul, indiferența față de filozofie se răspîndeau. Este sensul în care Pilat a replicat cu: „Ce este adevărul?" cînd Hristos a spus: „Am venit în lume să vestesc adevărul". „Ce este adevărul?" este un mod distins de a vorbi și înseamnă: „Această determinație, «adevărul», este ceva lichidat, ceva cu care am terminat. Noi am ajuns mai departe și știm că nu mai poate fi vorba de cunoașterea adevărului. Noi am depășit acest lucru". Cine susține așa ceva este, de fapt, în afara acestuia.

Cînd se pleacă de pe o astfel de poziție în istoria filozofiei, întreaga semnificație a acesteia este să ne învețe să cunoaștem numai particularități ale altora, fiecare dintre aceștia avînd altă particularitate; particularități care sînt deci ceva străin pentru mine și în privința cărora rațiunea mea gînditoare nu este liberă, nu participă la ele, particularități care nu sînt pentru mine decît un material exterior, mort, istoric, masă cu un conținut lipsit de însemnătate în el însuși. Iar a te mulțumi în felul acesta numai cu ceea ce este van nu este decît subiectivă vanitate.

Pentru omul liber de prejudecăți, adevărul va rămîne totdeauna un cuvînt mare și va face să-i bată inima. Iar cît privește afirmația că nu am putea cunoaște adevărul, o vom întîlni-o și în istoria filozofiei însăși, cu care ocazie o vom și considera mai de aproape. Aici să amintim doar faptul că, atunci cînd această presupoziție e considerată ca valabilă — — cf., de exemplu, Tennemann —, nu mai înțelegem de ce își mai bate cineva capul cu filozofia. Deoarece fiecare opinie afirmă în acest caz, în chip fals, că posedă adevărul. Eu fac deocamdată, în această ordine de idei, apel la vechea prejudecată,

potrivit căreia există adevăr în cunoaştere, adevăr pe care nu-l cunoşti decît în măsura în care-l reflectezi şi nu aşa cum stai sau mergi, dispensîndu-te de gîndire, şi potrivit căreia adevărul nu este cunoscut prin percepţia nemijlocită, prin intuiţie, nici prin cea exterioară şi sensibilă, nici prin cea intelectuală (căci orice intuiţie, ca intuiţie, este sensibilă), ci numai prin străduinţele gîndirii.

28 b. *Dovadă despre nulitatea cunoaşterii filozofice scoasă din însăşi istoria filozofiei.* Din reprezentarea despre care a fost vorba mai sus [la punctul *a*] , decurge, sub un alt aspect, o altă consecinţă, pe care o putem considera, cum vrem, fie ca un prejudiciu, fie ca un folos. Anume, la vederea unor opinii atît de diferite, a unor atît de felurite sisteme filozofice, ajungi în încurcătură de a nu şti de care să te ţii. Constaţi că, privitor la marile materii spre care se simte atras omul şi pe a căror cunoaştere filozofia vrea să ne-o păstreze, — s-au înşelat cele mai mari spirite, deoarece ele au fost combătute de către alţii : „Deoarece acest lucru li s-a întîmplat unor spirite atît de mari, cum pot, *ego homuncio*, să decid aici?". Această concluzie, scoasă din diversitatea sistemelor filozofice, este, cum se crede, păgubitoare în chestiunea ce ne interesează, dar în acelaşi timp ea este şi de un folos subiectiv. Fiindcă această diversitate — pentru cei care, dîndu-şi aere de cunoscători, vor să producă aparenţa că ei se interesează de filozofie — oferă scuza obişnuită pentru faptul că în realitate ei neglijează total această ştiinţă, cu toată această presupusă bunăvoinţă, ba cu toată recunoaşterea necesităţii de a se ocupa de ea. — Dar această diversitate a sistemelor filozofice este departe de a constitui numai o simplă scuză. Dimpotrivă, ea trece mai degrabă drept motiv serios, solid împotriva seriozităţii cu care filozofia îşi priveşte străduinţele sale, este considerată ca o justificare a faptului de a nu te ocupa cu filozofia şi ca dovadă, care nu poate fi infirmată, despre zădărnicia încercării de a face ca cunoaşterea filozofică să atingă adevărul. Dar chiar dacă se admite că filozofia trebuie să fie ştiinţă reală şi se admite că o singură filozofie va fi, desigur, cea adevărată, se iveşte întrebarea : dar care? Prin ce semn trebuie să o cunoaştem? Fiecare dintre filozofii ne asigură că ea este cea adevărată, ba chiar fiecare dintre ele ne dă alte semne şi alte criterii cu ajutorul că-
29 rora trebuie cunoscut adevărul. Din această cauză, o gîndire serioasă, lucidă trebuie să ezite cînd e vorba să ia o hotărîre.

Aceasta este un alt folos care ar fi să fie scos din istoria filozofiei. Cicero (în *De natura Deorum*, I, 10 şi urm.) ne dă o astfel de istorie făcută alandala a gîndurilor filozofice despre Dumnezeu. El o pune în gura unui epicurian, dar n-a ştiut spune lucruri mai bune decît cele spuse de epicurian; cele spuse exprimă deci şi vederile lui. Epicurianul spune că nu s-a ajuns la nici un concept determinat. Dovada că eforturile filozofiei sînt zadarnice este scoasă îndată din obişnuita concepţie superficială despre istoria filozofiei: rezultatul istoriei se înfăţişează ca producere a celor mai diferite gînduri, a celor mai variate filozofii, care se opun unele altora, se contrazic şi se infirmă unele pe altele. Acest fapt de netăgăduit pare a conţine în el justificare, ba invitaţia de a aplica cuvintele lui Hristos şi la filozofie şi de a ne spune nouă înşine: „Lasă morţii să-şi îngroape morţii lor şi urmează-mă!"; ansamblul istoriei filozofiei este o împărăţie a unor indivizi care au dispărut, morţi nu numai trupeşte, dar şi împărăţie a unor sisteme infirmate, moarte spiritualiceşte, sisteme dintre care fiecare l-a omorît pe celălalt şi l-a înmormîntat*. În felul acesta, în loc de „urmează-mă", ar trebui, desigur să se enunţe mai curînd: „Urmează-te pe tine însuţi", adică rămîi pe lîngă convingerea ta proprie, opreşte-te la propria ta părere. De ce să accepţi opinia altuia?

Se întîmplă, desigur, că apare o nouă filozofie. Aceasta afirmă că celelalte nu valorează nimic. Fiecare filozofie se înfăţişează, fără îndoială, cu pretenţia că ea nu numai că răstoarnă filozofiile precedente, ci, îndreptînd greşelile acestora, ea a descoperit, în sfîrşit, calea justă. Dar, potrivit experienţei de mai înainte, se dovedeşte din contra că unei astfel de filozofii îi sînt aplicabile de asemenea alte cuvinte ale scripturii, cuvinte pe care le adresează apostolul Pavel lui Anania: „Priveşte, picioarele acelora care te vor duce afară, sînt deja 31
înaintea uşii". Priveşte, filozofia care o va infirma şi o va înlocui pe a ta nu va întîrzia mult, după cum ea nu s-a lăsat aşteptată mult de nici una dintre celelalte filozofii.

c. *Explicaţii ale diversităţii filozofiilor.* Este fără îndoială un fapt evident că există şi au existat diferite filozofii. Adevărul este însă unul; acest sentiment de neînvins, sau credinţă, aparţine instinctului raţiunii. „Prin urmare, numai o singură filo-

* Împărăţia aceasta este un cîmp de bătaie acoperit numai de veşmintele morţilor.

zofie poate fi cea adevărată, şi, fiindcă ele sînt atît de diferite, celelalte nu pot fi decît erori. Dar fiecare dintre ele ne asigură şi ne dovedeşte că ea este acea unică filozofie adevărată". Acesta este un raţionament obişnuit şi o constatare, se pare justă, a gîndirii cumpătate. Acum, în ce priveşte lozinca gîndirii sobre, noi ştim din experienţa de toate zilele despre sobrietate că, atunci cînd sîntem cumpătaţi, ne este totodată, prin aceasta, sau îndată după aceea, foame. Această gîndire cumpătată are însă talentul şi abilitatea de a nu trece din cumpătarea sa la foame, la dorinţă, ci de a se sătura în sine însăşi şi de a rămîne sătulă. Prin aceasta, gîndirea care vorbeşte un astfel de limbaj se trădează, dovedind că ea este intelect mort, deoarece numai ceea ce este mort e nemîncat, şi cu toate acestea este şi rămîne sătul. Viaţa fizică însă, întocmai ca viaţa spiritului, nu se mulţumeşte cu cumpătarea, ci este năzuinţă, imbold; ea trece la foamea şi la setea de adevăr, de cunoaştere a lui, se zbate să satisfacă acest imbold al ei şi nu se lasă hrănită şi săturată cu reflexii ca cea amintită adineauri.

Dar ceea ce s-ar putea spune în primul rînd despre această reflexie ar fi următoarele : oricît de diferite ar fi filozofiile, ele
31 au totuşi nota comună de a fi filozofie. În consecinţă, cine ar studia o filozofie oarecare sau ar avea o filozofie oarecare (cînd, de altfel, aceasta este o filozofie) ar face totuşi în felul acesta filozofie. Raţionamentul amintit mai sus, făcut pentru a ieşi din încurcătură, care se menţine la simpla diversitate a filozofiilor şi care din silă sau de teamă de particularitatea în care un universal se găseşte în mod real, nu vrea să prindă sau să recunoască această universalitate, l-am comparat în alt loc* cu un bolnav pe care medicul îl sfătuieşte se mănînce fructe, care însă, dacă i se pun dinainte cireşe sau prune ori struguri, cedînd pedanteriei intelectului, nu întinde mîna să le ia, fiindcă nici unele dintre acestea nu sînt fructe, ci sînt cireşe sau prune ori struguri.

Dar, în esenţă, ceea ce importă este să avem o vedere mai profundă în ceea ce priveşte natura diversităţii sistemelor filozofice. Cunoaşterea filozofică a ceea ce este adevăr şi filozofie ne îngăduie să cunoaştem ca atare această diversitate însăşi şi într-un cu totul alt sens decît potrivit opoziţiei abstracte dintre adevăr şi eroare. Lămuririle aduse în această chestiune ne vor face să înţelegem semnificaţia întregii istorii a filozofiei.

---

* *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, § 13, notă.

Noi trebuie să facem să se înțeleagă că diversitatea aceasta de filozofii nu numai că nu cauzează nici un prejudiciu filozofiei însăși — posibilității filozofiei —, dar că ea este și a fost absolut necesară existenței științei filozofiei, fiind esențială pentru ea.

În aceste considerații plecăm, se înțelege, de pe poziția că filozofia are ca țintă să prindă adevărul pe calea gîndirii, a conceptului; nu de a cunoaște aceea că nimic nu poate fi cunoscut sau că, cel puțin, adevărul adevărat nu poate fi cunoscut, ci numai cel temporal, cel finit (adică un adevăr care este totodată și neadevăr); plecăm apoi de la poziția că în istoria filo- 32
zofiei avem de-a face cu filozofia însăși.

Cele despre care a fost vorba pot fi cuprinse în unica determinație a „dezvoltării". Dacă vom înțelege limpede acest lucru, tot restul va decurge de la sine. Faptele istoriei filozofiei nu sînt aventuri — tot așa de puțin pe cît istoria universală este numai romantică —, nu sînt numai o colecție de evenimente întîmplătoare, raiduri ale unor cavaleri rătăcitori care se bat cu toată lumea din jur, se obosesc fără rost și a căror activitate a dispărut fără să lase urme. Tot așa de puțin a născocit unul ceva aici, iar dincolo un altul în chip arbitrar, ci în mișcarea spiritului care gîndește există în mod esențial legătură, coerență. Înaintarea se face aici rațional. Cu această credință în spiritul lumii trebuie să ne apropiem de istorie, și mai cu seamă de istoria filozofiei.

2. LĂMURIRI REFERITOARE LA DETERMINAREA CONCEPTELOR ISTORIEI FILOZOFIEI

Propoziția citată mai înainte potrivit căreia adevărul este numai unul este încă abstractă și formală. În înțeles mai adînc, punctul de plecare și ținta filozofiei este: să cunoască acest adevăr unul, dar să-l cunoască totodată ca izvor din care decurg toate celelalte, toate legile naturii, toate fenomenele vieții și ale conștiinței, toate acestea fiind numai răsfrîngeri ale unicului adevăr; sau să reducă toate aceste legi și fenomene, pe o cale în aparență inversă, la acel unic izvor, dar pentru a le înțelege prin el, adică spre a-și da seama că ele derivă din el. Prin urmare, ceea ce este mai esențial e să cunoaștem că adevărul, unul, nu este un gînd simplu, gol, ci este gînd determinat în sine.

În vederea acestei cunoaşteri trebuie să insistăm asupra
33 semnificaţiei unor concepte abstracte, concepte cu totul generale şi aride. Acestea sînt cele două determinaţii : aceea a d e z v o l t ă r i i şi aceea a c o n c r e t u l u i. Produsul gîndirii este gînditul în general ; gîndul este formal, conceptul este gîndul mai determinat, ideea este gîndul în totalitatea lui, în determinaţia lui fiinţînd în sine şi pentru sine. Ideea este apoi şi ceea ce e adevărat, şi ea singură este adevărul. Or, ţine esenţial de natura ideii de a se dezvolta şi de a se înţelege pe sine numai prin dezvoltarea sa, de a deveni ceea ce este.

a. *Conceptul dezvoltării.* Dezvoltarea este o reprezentare cunoscută. Dar una dintre particularităţile filozofiei este de a supune examenului ceea ce, altfel, este considerat ca cunoscut. Ceea ce mînuim şi întrebuinţăm fără a-l fi cercetat mai de aproape, de ceea ce ne folosim în mod curent în viaţă, este tocmai necunoscutul, atunci cînd nu avem formaţie filozofică. Tratarea amănunţită a acestor concepte aparţine ştiinţei logicii. Faptul că ideea trebuie să devină mai întîi ceea ce este pare contradictoriu, ea este ceea ce este, am putea spune.

Pentru a înţelege ce înseamnă dezvoltare, trebuie să fie distinse oarecum două feluri de stări. Una dintre acestea este ceea ce e cunoscut ca dispoziţie, capacitate, fiinţă-în-sine (cum spun eu), *potentia*, δύναμις. A doua determinaţie este fiinţa-pentru-sine, realitatea (*actus*, ἐνέργεια). Cînd spunem că omul este raţional, că are raţiune de la natură, susţinem numai că el posedă raţiunea ca dispoziţie, în germene. Omul are raţiune, intelect, imaginaţie, voinţă de la naştere, ba chiar din sînul mamei sale. Copilul este şi el om, dar el nu are decît capacitatea, posibilitatea reală a raţiunii. Este ca şi cum nu ar avea raţiune, aceasta, la el, încă nu există : copilul nu este încă în stare să acţioneze raţional, el nu are conştiinţă raţională. Numai întrucît ceea ce omul este astfel în sine devine pentru el, deci
34 întrucît devine raţiune pentru sine, posedă omul realitate în orice privinţă, este raţional în mod efectiv şi este acum pentru raţiune.

Ce înseamnă aceasta mai precis ? Ceea ce este în sine trebuie să devină omului obiect, să-i devină conştient ; ceea ce este în sine devine astfel pentru om. Ceea ce-i este obiect e aceeaşi cu ceea ce el este în sine ; numai astfel devine omul mai întîi pentru sine însuşi, este dublat, este păstrat, nu a devenit un altul. Omul gîndeşte şi atunci el gîndeşte gîndul ; în gîndire, obiect este numai gîndirea, raţionalitatea produce

ceea ce e raţional, raţiunea este obiectul ei. (Gîndirea coboară apoi şi la nivelul lipsei de raţiune; aceasta va fi obiectul unor consideraţii ulterioare.) Omul, care este în sine raţional, nu este mai avansat dacă e raţional pentru sine. Ceea ce e în sine se păstrează, şi totuşi deosebirea este enormă. Nu apare nici un conţinut nou, şi totuşi această formă înseamnă o enormă diferenţă. La această diferenţă se reduce toată deosebirea care apare în istoria universală. Oamenii sînt toţi raţionali. Elementul formal al acestei raţionalităţi constă în faptul că omul este liber; aceasta e natura lui. Totuşi, la multe popoare a existat sclavia, şi în parte mai există încă, iar popoarele sînt mulţumite cu această stare. Singura deosebire între popoarele africano-asiatice şi greci, romani şi popoarele Europei moderne constă în faptul că acestea din urmă ştiu că sînt libere; popoarele africane şi asiatice sînt şi ele libere, dar ele nu ştiu aceasta, ele nu există ca popoare libere. Aici zace cauza enormei schimbări a situaţiei. Toată cunoaşterea, învăţarea, ştiinţa, chiar şi acţiunea nu urmăresc altceva decît să scoată ceea ce este interior, în sine, la lumină şi să facă din acest „în sine" obiect al lor.

A intra în existenţă înseamnă schimbare şi înseamnă rămînere în Unul şi acelaşi. Însinele dirijează procesul: planta nu se pierde într-o simplă schimbare nemăsurată. Astfel, în germenul plantei. Nu este nimic de văzut în acest germen. 35
El are tendinţa să se dezvolte, el nu poate răbda să fie numai în sine. Impulsul este contradicţia constînd în faptul că el este numai în sine şi că totuşi nu trebuie să fie numai în sine. Impulsul împinge spre existenţă, proces care scoate la lumină elemente multiple, toate conţinute deja în germene, evident nu dezvoltate, ci învăluite şi în mod ideal. Se înfăptuieşte desăvîrşirea acestei exteriorizări, este pus un scop. Suprema ieşire din sine, termenul final, de mai înainte determinat, al procesului este fructul, adică producerea germenului, reîntoarcerea la starea iniţială. Germenul vrea să se producă pe sine însuşi, să se reîntoarcă la sine însuşi. Ceea ce e în el este expus în formă explicită şi se reia apoi pe sine înapoi în unitatea din care a purces. În ce priveşte lucrurile naturale se întîmplă adesea că subiectul care a început procesul şi existentul care îl încheie — fruct, sămînţă — sînt doi indivizi diferiţi. Dedublarea are aici rezultatul aparent de a se scinda în doi indivizi; în ce priveşte conţinutul, ei sînt acelaşi lucru.

Tot astfel în viața animală : părinții și copiii sînt indivizi diferiți, deși de aceeași natură.

Cînd e vorba de spirit, lucrurile stau altfel. Spiritul este conștiință, este liber, fiindcă în el începutul și sfîrșitul coincid. Germenul în natură, după ce și-a devenit altul, se reia iarăși în unitate. Tot așa în spirit : ceea ce este în sine devine pentru spirit, și astfel acesta devine pentru sine însuși. Fructul, sămînța nu devine pentru primul germen, ci devine doar pentru noi ; în ce privește spiritul, ambele aceste determinații [a-fi-în-sine și a-fi-pentru-sine] nu sînt numai în sine aceeași natură, ci ele sînt o ființare-una-pentru-alta și tocmai de aceea o ființare-pentru-sine. Cea pentru care este cealaltă este aceeași ca și cealaltă. Numai astfel spiritul este la sine însuși, fiind în al său altceva. Dezvoltarea spiritului este ieșire, autodesfășurare sau autoexplicitare și totodată revenire la sine.

Această ființare-la-sine a spiritului, această venire la sine însuși a sa poate fi enunțată ca fiind ținta sa supremă,
36 absolută. El nu vrea decît acest lucru și nimic altceva. Tot ce se întîmplă în cer și pe pămînt se întîmplă veșnic ; viața lui Dumnezeu și tot ce este înfăptuit se întîmplă numai cu scopul ca spiritul să se cunoască pe sine, să facă din sine obiect de cunoaștere al său, să se găsească pe sine, să devină pentru sine însuși, să se contopească cu sine însuși. Spiritul este dedublare, înstrăinare, dar spre a putea să se găsească pe sine însuși, spre a putea să vină la sine însuși. Numai aceasta este libertate : liber este ceea ce nu se raportă la altceva, ceea ce nu atîrnă de acesta. Ajungînd la sine însuși, spiritul reușește să fie liber. Numai aici își face apariția o proprietate adevărată, numai aici apare veritabila convingere proprie. Spiritul nu realizează nicăieri această libertate în nimic altceva așa cum o realizează în gîndire. Astfel : în intuiție, în sentimente mă simt determinat, nu sînt liber, ci s î n t a ș a, deși am o conștiință despre acest sentiment al meu. În cuprinsul voinței avem anumite scopuri, anumite interese. Eu sînt, fără îndoială, liber întrucît ceva ține de mine, aceste interese conțin însă totdeauna altceva sau ceva care este pentru mine un altceva, ca tendințe, înclinații etc. Numai în gîndire tot ce este străin este transparent și a dispărut ; spiritul este aici liber în mod absolut. Cu aceasta este exprimat totodată și interesul pe care-l prezintă ideea, filozofia.

b. *Conceptul concretului.* Cînd e vorba de dezvoltare, ne putem întreba : ce se dezvoltă ? ce este conținutul absolut ?

Dezvoltarea este activitate formală, fără conținut, așa ne închipuim. Dar fapta nu are altă determinare decît activitatea; prin aceasta este determinată structura generală a conținutului. Ființa-în-sine și ființa-pentru-sine sînt momentele activității; caracterul faptei este de a conține în sine astfel de momente diferite. Dar în aceasta fapta este în chip esențial unitate, și această unitate este concretul. Nu numai fapta este concretă, ci și însinele, subiectul activității, acela care începe : 37
concret este produsul, deopotrivă activitatea și cel ce începe. Mersul dezvoltării este și conținutul, este ideea însăși. Avem ceva și altceva, și ambele sînt una : acesta este al treilea ceva; ceva este în altceva la sine însuși, nu în afara sa.

Este o prejudecată obișnuită că știința filozofică are de-a face numai cu abstracții, cu generalități goale, iar în schimb intuiția, conștiința noastră de sine empirică, sentimentul nostru despre noi înșine, sentimentul vieții este ceea ce e concret în sine, ceea ce e bogat determinat în sine. De fapt, filozofia se află în domeniul gîndului, ea are deci de-a face cu generalități; conținutul ei este abstract, dar numai în ce privește forma, numai potrivit elementului ei; dar în sine însăși ideea este în chip esențial concretă, este unitate a unor determinații diferite. Aici rezidă diferența dintre cunoașterea rațională și simpla cunoaștere prin intelect; și este sarcina filozofării să arate contra intelectului că adevărul, ideea nu constă în generalități goale, ci într-un universal care e în sine însuși particularul, determinatul. Cînd adevărul este abstract, atunci el nu e adevărat. Rațiunea umană sănătoasă se îndreaptă către concret. Numai reflexia intelectului este teorie abstractă, neadevărată, justă numai în capul nostru și, între altele, nepractică. Filozofia este cel mai mare dușman al abstractului; ea duce înapoi la concret.

Astfel ideea este în sine concretă, potrivit conținutului ei, atît în sine, și este deopotrivă interesul ca ea să fie pentru sine ceea ce este în sine. Legînd aceste două concepte, avem mișcarea concretului. Deoarece însinele este deja în el însuși concret și noi nu afirmăm decît ceea ce există în sine, se adaugă forma cea nouă care face să apară acum ca diferit ceea ce mai înainte era închis în unitatea originară. Concretul trebuie să devină pentru sine. Concretul este diferențiat în 38
sine — ca însine, ca posibilitate, el nu este încă afirmat ca diferențiat și nu e afirmat nici ca unitate (aceasta contrazice faptul diferențierii); concretul este simplu și totuși diferențiat. —

Tocmai această contradicție interioară a concretului este elementul propulsor al dezvoltării. Astfel se ajunge la existența diferențelor. Tot astfel i se face și diferenței dreptate. Această dreptate constă în faptul că ea este luată înapoi, este din nou suprimată; adevărul ei este numai acela de a fi în unitate. În aceasta constă caracterul viu atît al naturii, cît și al ideii, al spiritului în sine. Ideea nu este abstractă, nu e ființa supremă despre care nu se poate spune nimic; un astfel de Dumnezeu este produsul intelectului lumii moderne. Ideea este mișcare, proces, dar totodată și repaus; diferența, întrucît este, nu e decît diferență care dispare prin ce ia naștere deplina unitate concretă.

Pentru a continua lămurirea acestui concept al concretului, putem menționa mai întîi lucrurile sensibile ca exemple ale concretului. Deși floarea posedă numeroase calități, ca miros, gust, formă, culoare etc., ea este totuși una. Nu este îngăduit să-i lipsească nici una dintre aceste calități frunzei acestei flori; fiecare parte a frunzei are toate calitățile pe care le are frunza întreagă. Tot astfel aurul conține în oricare punct al lui toate calitățile sale. neseparate și neîmpărțite. Cînd este vorba de lucruri perceptibile senzorial, recunoaștem existența împreună a unor astfel de elemente diferite; dar, cînd e vorba de cele spirituale, ceea ce este diferit este conceput îndeosebi ca opus. Nu găsim că este contradictoriu și nu vedem nici un rău în faptul că mirosul și gustul florii, cu toate că fiecare este altceva față de celălalt, sînt totuși strict în una; nu îl opunem pe unul celuilalt. Numai intelectul, gîndirea discursivă, găsește că ceva și altceva nu pot să stea unul lîngă altul. De exemplu, materia este compusă sau spațiul este continuu și neîntrerupt; putem apoi de asemenea presupune puncte în
89 spațiu. Materia are coeziune. o putem și sfărîma și diviza mai departe la infinit; spunem apoi că materia este compusă din atomi, din corpuscule, că deci materia nu este continuă. Astfel, avem ambele determinații: continuitatea și discontinuitatea în una. Intelectul le consideră ca pe unele ce se exclud reciproc, afirmînd „materia este ori absolut continuă, ori discontinuă". În realitate însă, materia posedă amîndouă aceste determinații.

Sau spunem despre om că posedă libertate; cealaltă determinație este necesitatea. „Dacă spiritul este liber, el nu e supus necesității"; și viceversa: „Voința și gîndirea lui sînt determinate de necesitate, ele nu sînt deci libere". „Una dintre aceste poziții o exclude pe cealaltă", se spune. Aici

considerăm diferenţele ca excluzîndu-se una pe cealaltă, ca neformînd un ce concret. Adevărul, spiritul, este concret, iar determinaţiile lui sînt libertatea şi necesitatea. Astfel, este superioară cunoaşterea care vede că spiritul este liber în necesitatea lui, găsindu-şi libertatea numai în această necesitate, după cum necesitatea se bazează numai pe libertatea lui. Aici ne este mai greu să înfăptuim unitatea. Există însă şi existenţe care aparţin unilateral necesităţii; acestea sînt lucrurile naturale. De aceea natura este abstractă; ea nu ajunge la veritabila existenţă, dar nu în sensul că abstractul nu ar exista de loc. De exemplu, roşu este o reprezentare sensibilă abstractă; iar cînd conştiinţa obişnuită vorbeşte despre roşu, ea nu-şi dă seama că are de-a face cu ceea ce e abstract. Dar un trandafir care e roşu este un roşu concret, la care pot fi deosebiţi şi izolaţi feluriţi abstracţi de aceştia. Libertatea poate fi şi libertate abstractă, lipsită de necesitate; această falsă libertate este bunul plac, şi ea este tocmai prin aceasta contrariul ei însăşi, este constrîngerea inconştientă, e părere goală despre libertate, este libertate pur formală.

A treia determinaţie, fructul dezvoltării, este un rezultat al mişcării. Dar, întrucît acest rezultat este numai rezultatul unei singure trepte, el este apoi, ca ultimul acestei trepte, totodată şi punctul de plecare şi prim element al unei alte trepte de dezvoltare. De aceea Goethe spune undeva cu bună dreptate: „Ceea ce a căpătat formă devine el însuşi întotdeauna iarăşi material". Materia care a primit formă este, la rîndul ei, materie pentru o nouă formă. Spiritul intră în sine şi face din sine obiect al său, iar îndreptarea gîndirii sale spre acest obiect îi dă forma şi determinaţia gîndului. Acest concept în care el s-a sesizat pe sine şi care este el, această formare a lui, această fiinţare a lui, despărţită din nou de el, el şi-o face iarăşi obiect, îndreptîndu-şi din nou activitatea spre ea. Astfel, această acţiune formează mai departe ceea ce fusese format mai înainte, îi dă mai multe determinaţii, îl face mai determinat în sine, mai dezvoltat, mai profund. Pe plan concret, această mişcare se întruchipează într-o serie de dezvoltări, serie pe care nu trebuie să ne-o reprezentăm ca pe o linie dreaptă ducînd în infinitul abstract, ci ca pe un cerc, ca reîntoarcere în sine însuşi. Acest cerc are ca periferie o mare mulţime de cercuri: întregul este o mare succesiune de dezvoltări, succesiune care se recurbează în sine însăşi.

c. *Filozofia ca cunoaștere a dezvoltării concretului.* După ce am explicat în chipul acesta natura concretului în general, mai adaug, referitor la semnificația acestuia, că ceea ce e adevărat, astfel determinat în sine însuși, conține impulsul de a se dezvolta. Numai ceea ce este viu, spiritual, se mișcă în sine, se dezvoltă. Astfel, ideea, concretă în sine și dezvoltîndu-se, este un sistem organic, o totalitate care conține în sine o bogăție de trepte și de momente.

Or, filozofia este pentru sine cunoașterea acestei dezvoltări și, ca gîndire ce operează în concepte (*als begreifendes Denken*), este ea însăși această dezvoltare pe planul gîndirii. Cu cît a ajuns mai departe această dezvoltare, cu atît mai perfectă este filozofia.

Apoi această dezvoltare nu merge către exterior, ci des-
41 făşurarea dezvoltării, explicitarea ei, este totodată și o adîncire, este o mergere către interior, adică ideea universală rămîne la bază, și rămîne ca ceea ce cuprinde totul și ca ceea ce e neschimbător.

Întrucît ieşirea din sine a ideii filozofice în dezvoltarea ei nu este o transformare în altceva, o devenire ca altceva, ci este și intrare în sine, e adîncire a sa în sine, înaintarea face din ideea universală nedeterminată mai înainte o idee în sine mai determinată. O dezvoltare mai departe a ideei sau caracterul ei mai determinat este unul și același lucru. Aici ceea ce este mai extensiv e și ceea ce e mai intensiv; extensiunea ca dezvoltare nu este dispersiune și fărămițare, ci este și coeziune, care e cu atît mai puternică și mai intensivă, cu cît extensiunea, ceea ce este ținut laolaltă, este mai bogată și mai vastă.

Acestea sînt propozițiile abstracte despre natura ideii și despre dezvoltarea ei. Astfel este constituită în ea însăși filozofia evoluată; există o unică idee în ansamblul ei și în toate membrele ei, după cum într-un individ viu pulsează o unică viață, bate un unic puls în toate membrele lui. Toate părțile care apar în ea și sistematizarea lor purced din ideea unică; toate aceste părți nu sînt decît oglinzi și copii ale acestei unice vitalități; ele își au realitatea numai în această unitate, și deosebirile lor, determinațiile lor diferite sînt toate laolaltă numai expresia și forma conținută în idee. Astfel, ideea este punctul central și în același timp periferia, este izvorul de lumină care în toate extinderile lui nu iese în afara sa, ci ră-

mîne prezent şi imanent în sine. Astfel, ideea este sistemul necesităţii şi al propriei sale necesităţi, care este deci totodată şi libertatea sa.

3. REZULTATE PENTRU CONCEPTUL ISTORIEI FILOZOFIEI

42

Astfel filozofia este sistem în dezvoltare, tot astfel este şi istoria filozofiei ; şi acesta este punctul principal, conceptul fundamental pe care-l va înfăţişa prezenta expunere a acestei istorii.

Pentru a lămuri acest lucru, trebuie să fie remarcată în primul rînd deosebirea care poate avea loc cu privire la modul de apariţie a fenomenelor. Apariţia diferitelor trepte în înaintarea gîndirii se poate efectua cu conştiinţa necesităţii conform căreia decurge fiecare treaptă ce urmează şi potrivit căreia nu poate apărea decît c u t a r e determinaţie şi formă; sau ea poate avea loc în felul unei naşteri naturale în aparenţă accidentală, încît lăuntric conceptul acţionează, fără îndoială, potrivit consecvenţei sale logice, dar această consecvenţă nu este exprimată : întocmai cum în natură, pe treapta dezvoltării ramurilor, frunzelor, florilor, fructelor, apare fiecare pentru sine, dar ideea interioară este aceea care conduce şi determină această succesiune ; sau întocmai cum la copil îşi fac apariţia unele după altele aptitudinile corporale şi mai cu seamă activităţile spirituale, în mod simplu şi spontan, încît părinţii care fac pentru prima oară o astfel de experienţă se miră ca de o minune cum iau naştere toate acestea din interior pentru sine, devenind vizibile acum ca o întreagă serie de fenomene, care iau numai forma succesiunii în timp.

A înfăţişa unul dintre modurile acestui proces de apariţie, adică deducerea formaţiilor, necesitatea gîndită, cunoscută a determinaţiilor, este însăşi sarcina şi îndeletnicirea filozofiei, şi întrucît ideea pură este aceea despre care e vorba aici, nu încă forma ulterior particularizată a ei ca natură şi ca spirit, 43
această expunere este sarcina şi treaba îndeosebi a filozofiei logice. Celălalt mod al acestui proces de apariţie, conform căruia treptele distincte şi momentele dezvoltării îşi fac apariţia în timp ca produse istorice, în cutare loc particular, în mijlocul cutărui sau cutărui popor, în cutare împrejurări politice şi

în împletirile lor cu acestea — pe scurt, în cutare formă empirică —, constituie spectacolul pe care ni-l înfăţişează istoria filozofiei. Acest fel de a vedea este singurul demn de această ştiinţă; el este, datorită însuşi conceptului obiectului nostru, adevăratul fel de a vedea, şi faptul că el este confirmat ca valabil şi de realitate va fi dovedit prin însuşi studiul acestei istorii.

Conform acestei idei, afirm deci că succesiunea sistemelor filozofice în istorie este aceeaşi ca şi succesiunea determinaţiilor conceptuale ale ideii în derivarea lor logică. Afirm că, dacă curăţim conceptele fundamentale ale sistemelor care apar în istoria filozofiei de tot ce se referă la elaborarea lor exterioară, la aplicarea lor la particular etc., obţinem diferitele trepte ale însăşi determinării ideii în conceptul ei logic. Invers: dacă luăm progresul logic pentru sine, avem în el progresul fenomenelor istorice conform principalelor momente ale acestuia. Dar, se înţelege, trebuie să ştii să recunoşti aceste concepte pure în ceea ce este conţinut în forma istorică. Apoi, fără îndoială că succesiunea ca succesiune temporală a istoriei se şi deosebeşte într-o privinţă de succesiunea în ordinea conceptelor. Dar a arăta mai de aproape care este acest aspect ne-ar abate prea departe de scopul nostru.

Mai fac doar observaţia că din cele spuse mai sus, reiese, că studierea istoriei filozofiei este studiere a filozofiei înseşi,
44 cum nici nu poate fi altfel. Cine studiază istoria fizicii, a matematicii etc. face cunoştinţă totodată şi cu fizica, şi cu matematica însăşi. Dar pentru a recunoaşte, în forma şi în fenomenul empiric pe care le îmbracă filozofia pe planul istoriei, înaintarea ei ca dezvoltare a ideii, trebuie, evident, să aducem deja cu noi cunoaşterea ideii, întocmai cum pentru aprecierea acţiunilor omeneşti trebuie să avem deja conceptul a ceea ce este just şi convenabil. Altfel, ochiului lipsit de idee i se oferă numai un morman dezordonat de păreri, cum putem constata în aşa de multe istorii ale filozofiei. Demonstrarea acestei idei, explicarea fenomenelor pe baza ei, este sarcina celui ce vă predă d-voastră istoria filozofiei. Deoarece observatorul trebuie să posede deja conceptul lucrului spre a-l vedea în apariţia acestuia şi să poată explica într-adevăr obiectul, nu e îngăduit să ne mirăm că există unele istorii ale filozofiei atît de insipide, că în ele seria sistemelor filozofice este prezentată ca un şir de simple păreri, erori, jocuri de-ale gîndului, jocuri care, fără îndoială, au fost ticluite cu mare cheltuială de ingeniozitate,

de încordare a spiritului şi cu multe elemente formale atît de complimentate. Dată fiind lipsa spiritului filozofic de care dau dovadă astfel de istorici, cum ar putea ei înţelege ce este gîndirea raţională şi cum ar putea ei să ne-o înfăţişeze?

Din cele relatate despre natura formală a ideii reiese că numai o istorie a filozofiei concepută ca un astfel de sistem al dezvoltării ideii merită numele de ştiinţă (numai pentru acest motiv mă ocup eu cu ea şi ţin cursuri despre ea). O simplă colecţie de cunoştinţe nu constituie o ştiinţă. Numai ca succesiune întemeiată pe raţiune a fenomenelor, fenomene care au ca conţinut pe care-l dezvelesc — tocmai ceea ce este raţiunea, se dovedeşte istoria însăşi ca ceva raţional, ca fapt raţional. Cum s-ar putea oare ca toate cîte s-au produs în chestiuni proprii raţiunii să nu fie ele însele raţionale? Trebuie să fie raţională credinţa că în lucrurile omeneşti nu domneşte întîmplarea; şi este tocmai sarcina filozofiei de a cunoaşte că, deşi propria sa manifestare ca fenomen este istorie, ea nu este determinată decît de idee. 45

Prin aceste concepte generale, în prealabil indicate, sînt determinate categoriile a căror aplicare mai precisă la istoria filozofiei trebuie să o examinăm, aplicare care ne va aduce înaintea ochilor noştri cele mai importante perspective ale acestei istorii.

a. *Dezvoltarea în timp a diferitelor filozofii.* Cea mai nemijlocită întrebare pe care o ridică această istorie se referă la acea deosebire dintre felurile de apariţie ale ideii înseşi, deosebire pe care am menţionat-o adineauri, şi anume întrebarea: cum se face că filozofia se înfăţişează ca dezvoltare în timp şi posedă o istorie? Răspunsul la această întrebare intră în domeniul metafizicii timpului, şi ar fi să ne abatem de la scopul care constituie aici obiectul cercetărilor noastre dacă am indica acum mai mult decît momentele ce prezintă importanţă cînd e vorba de a răspunde la întrebarea ridicată.

A fost spus mai sus, despre esenţa spiritului, că fiinţa sa este fapta sa. Natura este aşa cum ea este, şi din această cauză schimbările ei sînt numai repetiţii, iar mişcarea ei este numai un circuit. Mai precis, fapta spiritului este aceea de a se cunoaşte pe sine. Eu exist nemijlocit, dar în felul acesta exist numai ca organism viu; ca spirit exist numai întrucît mă cunosc. Γνῶδι σεαυτόν, cunoaşte-te pe tine însuţi, inscripţia de pe templul zeului care posedă ştiinţa de la Delfi, este comandamentul absolut care exprimă natura spiritului. Dar con-

46 ştiinţa conţine în mod esenţial aceasta: că eu sînt pentru mine, că îmi sînt obiect. Prin această judecată absolută, prin deosebirea mea de mine însumi, spiritul face din sine o fiinţă determinată, se afirmă pe sine ca exterior sieşi; el se transpune în exterioritatea care este tocmai modul de existenţă universal şi deosebitor al naturii. Dar unul dintre modurile de existenţă ale exteriorităţii este timpul, formă care trebuie să fie tratată mai de aproape atît în filozofia naturii, cît şi în filozofia spiritului finit.

Această fiinţă determinată, şi deci această fiinţare în timp, este un moment nu numai al conştiinţei individuale în general, care ca atare este în chip esenţial finită, ci ea este un moment şi al dezvoltării ideii filozofice în elementul gîndirii. Deoarece, gîndită ca fiind în repaus, ideea este, fără îndoială, atemporală; a o gîndi în repausul ei este a o reţine în forma modului ei nemijlocit de a fi, este egal cu a avea intuiţia ei interioară. Dar ca idee concretă, ca unitate de determinaţii diferite, cum aminteam mai sus, ideea nu este în esenţa ei repaus, iar fiinţa ei determinată nu este în chip esenţial intuiţie, ci, ca diferenţiere în sine şi deci ca dezvoltare, ea trece în ea însăşi la existenţă şi în exterioritate, în elementul gîndirii, şi astfel apare în gîndire filozofia pură ca fiind existenţă ce progresează în timp. Acest element al gîndirii este însă el însuşi abstract, este activitate a unei conştiinţe individuale. Dar spiritul nu există numai ca conştiinţă individuală, finită, ci şi ca spirit în sine universal, concret. Această universalitate concretă cuprinde însă toate modurile şi laturile dezvoltate în care spiritul îşi este şi îşi devine sieşi, potrivit ideii, obiect. Astfel, autosesizarea sa pe calea gîndirii este în acelaşi timp progresarea plină de realitatea dezvoltată, totală, — o înaintare care nu parcurge gîndirea unui individ şi nu se prezintă într-o conştiinţă individuală, ci ca spiritul universal care se înfăţişează pe sine, cu toată bogăţia formaţiilor sale, în istoria universală. De aceea, în această dezvoltare se întîmplă că o
47 formă, o treaptă a ideii devine conştientă în mijlocul unui popor, încît cutare popor şi cutare epocă exprimă numai cutare formă, înăuntrul căreia el îşi elaborează universul său şi starea generală a sa; în schimb, treapta superioară apare în mijlocul altui popor secole mai tîrziu.

Reţinînd acum, ferm, această determinaţie a „concretului" şi pe aceea a „dezvoltării", natura diversităţii primeşte un cu totul alt înţeles: vorbăria despre diversitatea filozofiilor,

în care filozofia este privită ca ceva static, ca ceva fix, ca formată din elemente ce-şi rămîn reciproc exterioare, este infirmată şi pusă la locul ei; vorbăria în care distinşii adversari ai filozofiei cred că au găsit împotriva ei în această diversitate o armă de neînvins, adversari care, mîndri de asemenea determinări sărăcăcioase — veritabil orgoliu de cerşetor —, sînt în acelaşi timp cu totul neştiutori în ce priveşte foarte puţinul pe care-l posedă şi ceea ce trebuie să ştie, de exemplu, că aici trebuie să cunoască ce este diversitatea şi varietatea. Aceasta este o categorie pe care oricine pretinde că o înţelege fără nici o bătaie de cap, că este familiarizat cu ea şi pe care oricine crede deci că o poate mînui şi utiliza ca pe o categorie complet înţeleasă, căci doar se înţelege de la sine că oricine ştie ce este ea. Dar cei ce consideră diversitatea ca pe o determinaţie absolut fixă nu-i cunosc natura şi dialectica. Diversitatea este în curgere şi trebuie concepută în chip esenţial ca supusă mişcării, dezvoltării, ca moment trecător. Ideea concretă a filozofiei este activitatea dezvoltării de a scoate în afară diferenţele pe care ea le conţine în sine. Aceste diferenţe sînt gînduri în general, căci vorbim aici despre dezvoltare în gîndire. Diferenţele care zac în idee sînt puse ca gînduri; acesta este primul lucru. Al doilea lucru constă în faptul că aceste diferenţe trebuie să ajungă să se realizeze, una aici, alta acolo. Pentru a putea face 48
aşa ceva, ele trebuie să fie totalităţi, întreguri, să conţină în ele totalitatea ideii. Numai concretul este real care cuprinde în el diferenţele; astfel diferenţele sînt formaţii întregi.

O astfel de elaborare completă a gîndului este o filozofie Dar diferenţele conţin ideea într-o formă particulară. S-a putea spune: forma este indiferentă, lucrul principal este con ţinutul, ideea. Şi credem cu uşurinţă că sîntem echitabil· admiţînd că diferitele filozofii conţin ideea, o conţin în diferite forme, în sensul că aceste forme ar fi accidentale. Însă, fără îndoială, ceea ce este important sînt aceste forme. Ele nu sînt altceva decît diferenţele originare ale ideii însăşi; ea este numai prin ele aceea ce ea este; prin urmare, diferenţele îi sînt esenţiale, ele constituie conţinutul ideii. Acest conţinut devine explicit şi el este astfel ca formă. Iar diversitatea determinaţiilor care apare aici nu este nedeterminată, ci necesară: formele se integrează ca formă întreagă. Ele sînt determinaţiile ideii originare şi imaginile lor formează împreună întregul. Cum ele sînt unele în afara celorlalte, ansamblul lor coerent nu le aparţine lor, ci nouă, celor ce le contemplăm.

Fiecare sistem este constituit dintr-o unică determinație; dar lucrurile nu rămîn așa încît diferitele determinații să persiste în a fi unele în afara celorlalte. Trebuie să intervină soarta acestor determinații, care constă tocmai în faptul că ele sînt cuprinse laolaltă și coborîte la rang de momente. Felul în care fiecare dintre ele s-a afirmat pe sine ca ceva de sine stătător este din nou suprimat; după expansiune, apare concentrarea, unitatea din care ele au ieșit. Această a treia poziție nu poate fi ea însăși iarăși decît începutul unei dezvoltări ulterioare. Ar putea să pară că acest progres merge la infinit. Dar el are și o țintă absolută; ceea ce vom cunoaște mai tîrziu. Este nevoie de multe întorsături înainte ca spiritul să se libereze
49 pe sine ajungînd la conștiința de sine. Potrivit acestui fel care singur e demn de a privi istoria filozofiei, ea trebuie considerată ca templu al rațiunii conștiente de sine însăși. S-a clădit în mod rațional la acest templu, prin meșteri din interior, și nu cum clădesc evreii sau francmasonii la templul lui Solomon.

Marea prezumție că și în acest domeniu al lumii lucrurile s-au petrecut rațional — și numai acest fapt conferă interes veritabil istoriei filozofiei — nu este atunci altceva decît credința în providență, numai în alt fel. Tot ceea ce e mai bun în lume este ceea ce produce gîndul. De aceea este absurd să credem că rațiune există numai în natură și nu și în lumea spiritului. Cel ce consideră evenimentele care au loc în domeniul spiritului — și acestea sînt filozofiile — ca fiind accidentalități nu ia în serios credința în conducerea divină a lumii, și credința lui în providență nu este decît vorbă goală.

Fără îndoială că spiritul are nevoie de timp îndelungat — și lungimea acestui timp este ceva ce poate impresiona — spre a-și elabora filozofia. Dar cînd în general ne mirăm de lungimea timpului, această lungime poate avea, desigur, ceva impresionant, pentru prima reflexie, întocmai ca și mărimea spațiilor despre care se vorbește în astronomie. Cît privește încetineala spiritului lumii, trebuie să ne gîndim că el nu este grăbit, nu are nevoie să se grăbească, avînd timp destul la dispoziția sa — „o mie de ani sînt înaintea ta ca o zi"; el are timp destul tocmai fiindcă el însuși este în afară de timp, este etern. Efemere de o noapte, [oamenii] nu au timp destul pentru atît de multele lor scopuri (cine oare nu moare înainte de a-și fi realizat toate scopurile?). Spiritul lumii are nu numai timp destul, și nu e nevoie numai de timp pentru dobîndirea unui concept, ci mai e nevoie de multe altele. Faptul că el utilizează

atîtea generaţii omeneşti în lucrările prin care el devine conştient de sine, că face o enormă cheltuială de naşteri şi de pieiri, 50
toate acestea nu au importanţă în ochii lui. El este destul de bogat pentru a putea face o astfel de cheltuială, el lucrează în mare şi are destule naţiuni şi indivizi la dispoziţia sa. Este banală afirmaţia că natura îşi atinge ţinta mergînd pe calea cea mai scurtă; această constatare este justă, dar calea spiritului este mijlocirea, ocolişul. Timp, oboseală, cheltuială, aceste determinaţii proprii vieţii finite nu aparţin aici. Nici nu ne este îngăduit să fim nerăbdători din cauză că diferitele cunoştinţe nu pot fi realizate deja de pe acum, că nu avem deja cutare ori cutare lucru; în istoria universală progresele se realizează încet.

b. *Aplicare la tratarea istoriei filozofiei.* P r i m a concluzie din cele spuse este că întregul istoriei filozofiei este un progres în sine necesar şi consecvent, progres în sine raţional, determinat de către ideea sa. Cînd intrăm în filozofie, trebuie să părăsim accidentalitatea. Întocmai cum dezvoltarea conceptelor în filozofie este necesară, tot astfel necesară este şi istoria ei. Ceea ce mînă mersul ei înainte este dialectica interioară a formaţiilor. Finitul nu este adevărat şi nici cum trebuie să fie. Pentru ca finitul să existe este nevoie de determinaţie. Ideea interioară distruge însă aceste formaţii finite. O filozofie care nu posedă forma absolută, identică cu conţinutul ei, trebuie să piară, deoarece forma ei nu este cea adevărată. Progresul este necesar *a priori.* Acest lucru trebuie să-l dovedească istoria filozofiei, ilustrîndu-l cu exemple.

A d o u a determinare, care decurge din cele precedente, este că fiecare filozofie a fost necesară, şi mai este; deci nici una nu a pierit, ci sînt toate păstrate afirmativ în filozofie ca momente ale unui întreg. Trebuie însă să distingem între principiul specific al acestor filozofii, ca principiu specific, şi realizarea acestui principiu în întreaga concepţie despre lume. Principiile sînt păstrate, şi cea mai nouă filozofie este rezul- 51
tatul tuturor principiilor precedente. Astfel nici o filozofie nu a fost infirmată. Ceea ce a fost infirmat nu este principiul cutării filozofii, ci numai faptul că cutare principiu este ultimul, este determinaţia absolută. De exemplu, filozofia atomistă a ajuns la determinaţia conform căreia atomul este absolutul; el este unitatea indivizibilă, ceea ce, privit mai profund, este individualul, subiectivul; simpla unitate este fiinţă-pentru-sine abstractă; astfel absolutul a fost conceput

ca format din infinit de mulți unu. Acest principiu atomist a fost infirmat, noi nu sîntem atomiști. Spiritul este și el unitate care este pentru sine, este atom; dar această determinație este sărăcăcioasă. Unitatea nu exprimă deci absolutul; dar acest principiu este și el păstrat, însă el nu constituie întreaga determinare a absolutului. — Această combatere și infirmare se întîlnește în toate dezvoltările. Dezvoltarea copacului este combatere și infirmare a germenului, floarea este infirmare a frunzelor în sensul că nu ele sînt suprema și veritabila existență a arborelui. În sfîrșit, floarea este combătută de către rod, dar acesta nu se poate realiza fără să fi fost precedat de toate celelalte trepte. Așadar, comportarea față de o filozofie oarecare trebuie să aibă o latură afirmativă și una negativă; numai atunci sîntem echitabili față de această filozofie. Latura afirmativă este cunoscută mai tîrziu, în viață ca și în știință; este, prin urmare, mai ușor să combați decît să justifici.

În al treilea rînd, ne vom limita mai cu seamă la considerarea principiilor. Fiecare principiu a fost dominant un timp oarecare; elaborarea ansamblului concepției despre lume în forma aceasta se numește sistem filozofic. Trebuie cunoscută întreaga înfăptuire a lui. Dar cînd principiul este încă abstract, neîndestulător, el nu e suficient spre a prinde formațiile care aparțin concepției noastre despre lume. De exemplu, determinația săracă a unității nu poate exprima adîn-
52 cimea spiritului. Determinațiile lui Descartes sînt de așa natură, încît ele sînt perfect suficiente pentru mecanism, mai departe ele însă nu ajung; prezentarea celorlalte concepții despre lume (de exemplu ale naturii vegetale și animale) sînt neîndestulătoare și, din această cauză, neinteresante. De aceea noi considerăm numai principiile acestor filozofii, iar cînd este vorba de filozofii mai concrete trebuie să avem în vedere apoi și principalele dezvoltări și aplicații. Filozofiile care se sprijină pe principii secundare nu sînt consecvente; ele au avut vederi profunde, care se găsesc însă în afara principiului lor. Astfel, în *Timaios* al lui Platon avem o filozofie a naturii a cărei realizare este și empiric foarte săracă, fiindcă pentru așa ceva principiul ei încă nu era suficient; iar vederile profunde — care nu lipsesc — nu le datorăm principiului.

În al patrulea rînd, din toate acestea decurge concluzia că în istoria filozofiei, cu toate că și ea este istorie, nu avem totuși de-a face cu ceva ce a trecut. Conținutul acestei

istorii îl formează produsele ştiinţifice ale raţionalităţii, iar acestea nu sînt ceva pieritor. Ceea ce a fost elaborat în acest domeniu este adevărul, şi acesta este etern, deci nu există într-un timp, iar în altul nu mai există. Trupurile spiritelor care au fost eroii acestei istorii, viaţa lor temporală (destinele exterioare ale filozofilor) au pierit, desigur, dar operele lor (gîndul, principiul) nu le-au urmat, deoarece conţinutul raţional al operelor lor ei nu l-au scos din închipuire, din vis ori din părere (filozofia nu este somnambulism; dimpotrivă, ea este cea mai trează conştiinţă); şi fapta lor este numai aceea de a fi scos din hruba spiritului la lumina zilei, a conştiinţei ceea ce este raţional, hrubă unde acest raţional există numai ca substanţă, ca esenţă interioară, şi de a-l face să vină la cunoaştere; fapta lor este o trezire succesivă. De aceea aceste fapte nu sînt numai depuse în templul amintirii ca imagini a ceea ce a fost odinioară, ci ele sînt acum tot atît de prezente, tot atît de vii ca şi pe timpul apariţiei lor. (Principiul n-a pierit; 53
noi înşine trebuie să fim prezenţi în el). Faptele lor sînt acţiuni şi opere care n-au fost suprimate şi distruse de altele care le-au urmat. Ca elemente în care s-au păstrat, ele nu au nici pînza, nici marmura, nici hîrtia şi nici reprezentarea şi memoria — elemente care sînt ele însele pieritoare sau sînt teren pentru ceea ce e trecător —, ci gîndirea (conceptul), esenţa nepieritoare a spiritului, unde nu pătrund nici moliile şi nici hoţii. Cîştigurile gîndirii, încorporate în gîndire, constituie însăşi fiinţa spiritului. Tocmai de aceea cunoştinţele nu sînt erudiţie, nu sînt cunoaştere a ceea ce a murit, a fost îngropat şi a putrezit; istoria filozofiei are de-a face cu ceea ce nu se alterează, cu ceea ce este viu în prezent.

c. *Comparare mai precisă a istoriei filozofiei cu filozofia însăşi.* Întreaga bogăţie distribuită în timp noi putem să ne-o însuşim. În legătură cu seria filozofiilor trebuie să se arate că ea este sistematizarea ştiinţei filozofice însăşi. S-ar putea crede că filozofia trebuie să aibă în etapele ideii o altă ordine decît aceea în care aceste concepte au apărut în timp. În ansamblu, această ordine este aceeaşi. Dar aici trebuie să mai reţinem o deosebire. Începutul îl face ceea ce este în sine, nemijlocitul, abstractul, generalul, ceea ce încă n-a progresat. Ceea ce e mai concret, mai bogat, este ceea ce vine mai tîrziu; ceea ce e prim este cel mai sărac în determinaţii. Aceasta poate părea opus reprezentării imediate, dar reprezentările filozofice sînt şi ele tot atît de frecvent tocmai contrariul decît ceea ce credem,

decît ceea ce avem în reprezentarea obişnuită, dar un contrariu pe care aceasta nu vrea să-l descopere. Am putea crede că
54 prim este concretul. Astfel copilul, ca fiind încă în totalitatea originară a naturii sale, este mai concret; bărbatul este limitat, el nu mai este această totalitate, el trăieşte o viaţă mai abstractă — aşa ne-o reprezentăm. Bărbatul acţionează, potrivit unor scopuri precise, nu cu tot sufletul şi cu toată firea sa, ci el se fărîmiţează într-o mulţime de amănunte, în timp ce copilul şi adolescentul acţionează din toată inima lor. Sentimentul şi intuiţia sînt ceea ce este prim, iar gîndirea este ceea ce e ultim; astfel şi sentimentul ne pare mai concret decît gîndirea, decît activitatea abstracţiei, a generalului. Dar, în fapt, lucrurile se petrec invers. Evident, conştiinţa sensibilă este în general mai concretă şi, cu toate că ea este cea mai săracă în gînduri, e totuşi cea mai bogată în conţinut. Prin urmare, trebuie să deosebim concretul natural de concretul gîndului, care, la rîndul lui, este sărac în sensibilitate. Copilul este şi ceea ce e mai abstract, ceea ce e mai sărac ca gînduri. Comparat cu ceea ce e natural, bărbatul este abstract, dar ca gîndire el este mai concret decît copilul. Fără îndoială că scopul bărbatului este abstract, e de natură generală, de exemplu acela de a-şi hrăni familia sau de a îndeplini sarcini publice; dar el contribuie la susţinerea unui mare întreg organic, îl promovează, îl conduce, în timp ce în acţiunile copilului scopul principal este numai un eu copilăresc şi momentan, iar în acţiunile adolescentului formarea sa subiectivă sau o alergare după himere. Astfel ştiinţa este mai concretă decît intuiţia.

Aplicate acestea la diferitele formaţii ale filozofiei, urmează în p r i m u l rînd că primele filozofii sînt cele mai sărace şi mai abstracte. Ideea este în ele cel mai puţin determinată; aceste filozofii se menţin numai în generalităţi, ele nu sînt pline. Trebuie să ştim acest lucru, pentru a nu căuta în vechile filozofii mai mult decît sîntem îndreptăţiţi să găsim în ele. Prin urmare, nu este voie să cerem de la ele determinaţii ce revin unei conştiinţe mai profunde. Astfel s-a ridicat întrebarea dacă filozofia lui Tales a fost, propriu-zis, teism sau ateism, dacă
55 Tales a afirmat existenţa unei divinităţi personale sau numai existenţa unei fiinţe universale, nepersonale *. Aici este vorba de determinaţia subiectivităţii ideii supreme, de conceptul personalităţii lui Dumnezeu. O atare subiectivitate, aşa cum

* Flatt, *De theismo Thaleti Milesio abjudicando*, Tübingen, 1785, p. 4.

o concepem noi, este un concept mult mai bogat şi mai intensiv, şi de aceea mult ulterior, concept, care, în general, nu trebuie căutat într-o epocă mai veche. În imaginaţie şi în reprezentare, zeii elini aveau, desigur, personalitate, cum avea şi unicul Dumnezeu în religia evreiască, dar cu totul altceva este o reprezentare a fanteziei şi altceva o concepţie proprie gîndului pur şi conceptului. Dacă plecăm de la reprezentarea noastră mai profundă [despre divinitate], o filozofie veche, comparată cu această reprezentare, poate fi declarată, desigur, cu drept cuvînt ca fiind ateism. Dar o astfel de declaraţie este în acelaşi timp şi falsă, deoarece gîndurile, ca gînduri de început, nu puteau atinge gradul de dezvoltare la care am ajuns noi. Adîncimea pare că ar merge mînă în mînă cu intensitatea, dar cu cît spiritul este mai intensiv, cu atît mai extensiv este el, cu atît mai mult s-a extins el. Ceea ce e mai mare aici este tăria opoziţiei, a sciziunii; puterea mai mare învinge sciziunea mai mare.

De această consecinţă se leagă nemijlocit faptul că, întrucît progresul dezvoltării este continuarea procesului de determinare, iar aceasta este o aprofundare şi o sesizare a ideii în sine însăşi, filozofia cea mai din urmă, cea mai tînără, cea mai nouă este cea mai dezvoltată, cea mai bogată şi cea mai adîncă. În ea tot ceea ce apare iniţial ca aparţinînd trecutului este păstrat şi conţinut; ea însăşi trebuie să fie o oglindă a întregii istorii. Ceea ce e la început este ceea ce e cel mai abstract fiindcă este începutul care încă nu s-a mişcat înainte; ultima formă a filozofiei, care ia naştere din această înaintare ca dintr-o determinare progresivă, este cea mai concretă. Poate fi notat 56
mai întîi faptul că ceea ce susţinem aici nu este o prezumţie proprie filozofiei timpului nostru, deoarece tocmai, potrivit spiritului întregii expuneri prezente, filozofia mai evoluată a unei epoci de mai tîrziu este, în esenţă, rezultat al lucrărilor premergătoare ale spiritului care gîndeşte; această filozofie e cerută, este determinată să apară de aceste poziţii înaintaşe şi nu a răsărit din pămînt pentru sine, în chip izolat.

Celălalt lucru care mai trebuie amintit cu această ocazie este că nu e nevoie să ne păzim să spunem ceea ce aparţine însăşi naturii lucrurilor, şi anume că ideea cea mai dezvoltată, cea mai bogată, cea mai adîncă este aceea care este cuprinsă şi expusă în filozofia c e a m a i n o u ă. Fac această menţiune fiindcă expresia de „filozofie nouă, cea mai nouă, absolut cea mai nouă" a devenit o poreclă foarte curentă. Cei care îşi

închipuie că au spus ceva cu o astfel de expresie pot cu atît mai uşor să facă cruci şi să binecuvînteze numeroasele filozofii cu cît sînt mai înclinaţi să considere drept soare nu numai orice stea căzătoare, ci şi orice pîlpîit de lumînare, sau să proclame drept filozofie orice trăncăneală şi să vadă în ea cel puţin un argument în sprijinul faptului că există aşa de multe filozofii şi că în fiecare zi una dintre ele o înlocuieşte pe cealaltă. În acelaşi timp ei au găsit cu aceasta şi categoria cu ajutorul căreia pot înlocui o filozofie care pare a cîştiga o importanţă oarecare şi pot termina îndată cu ea, şi anume ei numesc această filozofie o filozofie la modă:

Mai comic, tu numeşti modă cînd iarăşi din nou
Spiritul uman se străduieşte serios să se cultive.

O a doua consecinţă se referă la tratarea filozofiilor mai vechi. Concluzia amintită mai sus [la punctul *b*, partea ultimă] ne reţine de asemenea să atribuim filozofiilor lipsuri, să regretăm absenţa în ele a unor determinaţii care, în condiţiile lor de cultură, încă nici nu existau sau să le încărcăm cu consecinţe şi afirmaţii care n-au fost de loc făcute şi gîndite de ele chiar dacă acestea ar putea fi logic derivate din gîndul [fundamental] al unei astfel de filozofii. Sîntem obligaţi să procedăm conduşi numai de spirit istoric şi să nu le atribuim decît aceea ce ne este dat în mod nemijlocit. În cele mai multe istorii ale filozofiei întîlnim în această privinţă inexactităţi, întrucît constatăm că i se atribuie unui filozof o mulţime de principii metafizice pretinzînd a fi considerate drept afirmaţii bazate pe indicaţii şi date istorice, afirmaţii pe care le-ar fi făcut respectivul filozof, dar la care el nu s-a gîndit, despre care el n-a ştiut nimic şi cu privire la care nu se găseşte nici cea mai mică urmă istorică. — În marea istorie a filozofiei scrisă de Brucker găsim astfel redate, în ce priveşte pe Tales şi pe alţii, o serie de treizeci, patruzeci, o sută de filozofeme *, despre care istoriceşte nu se găseşte nici un gînd la aceşti filozofi, — propoziţii, ba chiar citate dintr-un fel de raţionamente pe care le-am putea căuta timp îndelungat. Anume, procedeul lui Brucker este acela de a înzestra filozofema simplă a unui filozof antic cu toate consecinţele şi premisele care, conform metafizicii lui Wolff, ar trebui să fie premise şi consecinţe ale acesteia şi de a prezenta o astfel de pură şi goală născocire într-un chip

57

* *Bruckeri Historia critica philosophiae*, vol. I, pp. 465—478 etc.

atît de naiv, de parcă aceasta ar fi un fapt istoric real. Este uşor de înţeles că transpunem gîndirea filozofilor antici în forma noastră de reflexie. Tocmai aceasta formează însă progresul dezvoltării. Deosebirile dintre epoci, culturi şi filozofii pretind să ne punem întrebarea dacă astfel de reflexii, astfel de determinaţii ale gîndirii şi astfel de raporturi ale conceptului apăruseră deja în conştiinţă ori nu apăruseră, dacă conştiinţa era atît de dezvoltată sau nu era.

În istoria filozofiei este vorba numai de această dezvoltare şi scoatere la iveală a gîndurilor. Determinaţiile decurg, just, dintr-o propoziţie, dar este cu totul altceva dacă ele au fost deja scoase la iveală sau dacă nu au fost explicit formulate. Singurul lucru care are importanţă este explicitarea a ceea ce este conţinut în chip implicit. 58

De aceea trebuie să folosim numai cuvintele cele mai proprii, dezvoltarea conţinutului lor făcîndu-se prin determinaţii de gîndire ulterioare, care încă nu aparţin conştiinţei respectivului filozof. Astfel Aristotel spune că Tales ar fi susţinut că principiul (ἀρχή) tuturor lucrurilor este apa. Dar abia Anaximandru a întrebuinţat noţiunea de ἀρχή şi deci Tales nu a cunoscut încă această determinaţie a gîndirii; el a cunoscut ἀρχή ca început în timp, dar nu ca ceea ce stă la bază. Tales n-a introdus în filozofia sa nici măcar determinaţia de gîndire a cauzei, iar „cauză primă" este o determinaţie şi mai tîrzie. Astfel există popoare întregi care încă nu au de loc acest concept: pentru aceasta este nevoie de un grad mare de dezvoltare. Şi dacă deja, în general, diferenţa de cultură constă în diferenţa determinaţiilor de gîndire care au fost elaborate, cazul acesta este şi mai evident cînd e vorba de filozofii. Astfel, după Brukker, Tales ar fi spus: *Ex nihilo fit nihil*, deoarece Tales susţine că apa este eternă, şi deci el ar trebui numărat printre filozofii care neagă creaţia din nimic. Dar despre aceasta Tales nu a ştiut nimic, cel puţin din cîte ne arată istoria. Şi domnul profesor Ritter, a cărui istorie a filozofiei ioniene este scrisă conştiincios şi care este atent să nu introducă nimic străin în ea, i-a atribuit totuşi lui Tales mai mult decît îngăduie istoria. Ritter spune*: „De aceea trebuie să considerăm concepţia naturii pe care o găsim la Tales ca o concepţie absolut dinamică. El considera lumea ca pe un animal viu şi atotcuprinzător care, ca toate animalele, s-a dezvoltat dintr-o sămînţă, sămînţă

* *Geschichte der ionischen Philosophie* (Istoria filozofiei ionice), pp. 12—13.

care este, ca la toate animalele, umedă, adică apă. Prin urmare,
59 concepția fundamentală a lui Tales este aceea că lumea este o totalitate vie care s-a dezvoltat dintr-un germen și continuă să trăiască, după felul animalelor, datorită unei hrane potrivite cu ființa sa originară" *. Aici avem cu totul altceva decît ceea ce spune Aristotel. Despre toate acestea nu se spune nimic la antici în legătură cu Tales. Această consecință [cuprinsă în propoziția acum-citată] este apropiată, dar istoricește ea nu poate fi justificată. Nu avem voie să facem, prin raționamente de felul celui de mai sus, dintr-o filozofie veche cu totul altceva decît a fost ea la origine.

În a l t r e i l e a rînd: întocmai cum, în sistemul logic al gîndirii, fiecare formație a acestuia își are locul ei, loc în care își are valabilitate, și întocmai cum această formație este coborîtă, prin dezvoltarea care înaintează, la rang de moment subordonat, tot astfel și fiecare filozofie este, în ansamblul desfășurării gîndirii filozofice, o treaptă particulară de dezoltare, avîndu-și locul ei determinat în care își are adevărata ei valoare și semnificație. Caracterul ei particular trebuie sesizat în mod esențial potrivit acestei determinații și cunoscut potrivit acestui loc, pentru a-i face dreptate. Tocmai din această cauză nici nu mai trebuie să se ceară și să așteptăm de la ea mai mult decît ea oferă. Nu trebuie căutată într-o filozofie satisfacția pe care n-o poate asigura decît o cunoaștere care s-a dezvoltat la un nivel superior. Nu trebuie să credem că găsim la antici răspunsuri la problemele conștiinței noastre și soluții la interesele lumii actuale. Astfel de probleme presupun o anumită cultură a gîndului. Tocmai fiindcă este înfățișarea unei anumite trepte de dezvoltare, fiecare filozofie aparține epocii sale, fiind afectată de mărginirea acesteia. Individul este un fiu al poporului său, al lumii sale; și oricîte aere și-ar da, el nu o depășește, deoarece el aparține spiritului unul, universal, care este substanța și esența sa. Cum ar putea el ieși din această substanță? Același spirit universal este cel care e prins de filo-
60 zofie pe planul gîndirii. Filozofia este gîndirea sa care îl gîndește pe el însuși, și ea este, prin urmare, conținutul său determinat și substanțial. Orice filozofie este filozofie a epocii sale; ea este o verigă în lanțul întreg al dezvoltării spirituale. În consecință, ea poate satisface numai interesele care convin epocii sale.

* *Geschichte der ionischen Philosophie*, p. 16.

Iar din această cauză o filozofie mai veche nu mulțumește spiritul în care trăiește de-acum un anumit concept mai adînc determinat. Ceea ce spiritul vrea să găsească în filozofie este acest concept, care constituie deja determinația lui interioară și rădăcina ființei sale în fapt, concept sesizat ca obiect al gîndirii; el vrea să se cunoască pe sine însuși. Dar în filozofia anterioară, ideea nu este încă prezentă într-o formă atît de determinată. Din această cauză, filozofia platonică, cea aristotelică sau alta și, fără îndoială, toate filozofiile continuă să trăiască mereu și sînt încă prezente în ce privește principiile lor, dar filozofia nu se mai găsește în forma și pe treapta de dezvoltare care erau proprii filozofiei platonice și aristotelice. Noi nu ne putem opri la ele, iar ele nu pot fi reînviate. De aceea în ziua de azi nu mai pot exista platonicieni, aristotelicieni, stoici si epicurieni. A dori să reînvii aceste filozofii ar însemna să vrei să duci înapoi pe o treaptă anterioară spiritul care a pătruns mai adînc în el însuși. Spiritul nu suportă însă așa ceva; o astfel de încercare ar fi ceva tot atît de imposibil și de absurd cum ar fi străduința bărbatului de a se transpune pe poziția proprie tînărului și efortul acestuia de a redeveni băiat sau copil, cu toate că bărbatul, tînărul și copilul sînt unul și același individ. Epoca reînvierii științelor, noua epocă a științei inaugurată în secolul al XV-lea și al XVI-lea, a început nu numai cu retrezirea studiului filozofiilor antice, ci și cu reactualizarea lor: Marsilius Ficinus a fost platonician; Cosimo Medicis a întemeiat chiar o academie de filozofie platoniciană (unde predau 61
profesori), punînd-l pe Ficinus în fruntea ei. Au existat apoi aristotelicieni puri, ca Pomponazzi; Gassendi a reînviat mai tîrziu filozofia lui Epicur, filozofînd în fizică în mod epicurian; Lipsius voia să fie stoic etc. Filozofii acestei epoci s-au oprit în general la opoziția: filozofie antică — creștinism (din creștinism și înăuntrul lui nu se dezvoltase încă o filozofie propriu-zisă) și erau de părere că acestea sînt atît de diferite, încît în creștinism nu se poate dezvolta o filozofie veritabilă; și mai susțineau că ceea ce exista sau putea exista ca filozofie, alături ori împotriva creștinismului, ar fi una dintre filozofiile antice, care ar urma să fie din nou acceptată ca valabilă. Dar mumiile nu rezistă cînd sînt amestecate printre cei vii. Spiritul ducea demult în sine o viață substanțială, purta demult în sine un concept mai adînc despre sine însuși și avea deci pentru gîndirea sa nevoi superioare acelora pe care le puteau satisface filozofiile antice. De aceea o astfel de reactualizare trebuie

considerată numai ca o fază de trecere, ca o familiarizare cu forme premergătoare condiționante, ca o peregrinare recuperatoare de-a lungul unor trepte de dezvoltare necesare; cum de altfel o astfel de imitare și de repetare (reînvățare), la o mare distanță de timp, a unor principii devenite străine spiritului apare în istorie ca un fenomen de tranziție, care și este înfăptuit într-o limbă moartă. Toate acestea nu sînt decît traduceri și nu originale, iar spiritul găsește mulțumire numai în cunoașterea propriei sale originalități.

Dacă în timpul din urmă ni se cere iarăși să ne reîntoarcem la poziția unei filozofii antice, recomandîndu-ni-se cu deosebire filozofia platoniciană, — ca mijloc de salvare, adică pentru a ieși din nenumăratele complicații ale timpurilor care urmează, o astfel de reîntoarcere nu este identică cu acel fenomen naiv care e sus-amintita primă reînvățare, ci acest sfat al modestiei are același izvor ca și recomandarea adresată societății cultivate de a se reîntoarce la moravurile sălbatici-
62 lor din pădurile nord-americane și la reprezentările ce corespund acestor moravuri; sau ca și recomandarea religiei lui Melchisedec, pe care Fichte a prezentat-o odată (pare-mi-se în *Destinația omului*) ca pe cea mai pură și mai simplă și deci ca pe o religie la care ar trebui să ne reîntoarcem. Într-o astfel de mergere înapoi trebuie, pe de o parte, să recunoaștem prezența unei dorințe fierbinți după un punct de plecare ferm dar acesta trebuie căutat în gîndire și în ideea însăși, și nu într-o formă autoritară. Pe de altă parte, trimiterea spiritului dezvoltat, devenit bogat, înapoi la o astfel de simplitate — adică la ceva abstract, la o stare sau cugetare abstractă — nu poate fi privită decît ca un refugiu al neputinței care nu se simte la înălțimea bogatului material al dezvoltării, material ce-i stă în față și care cere să fie stăpînit de gîndire și cuprins în adîncime, neputință ce-și caută salvarea în fuga din fața acestui material și în sărăcie.

Din cele spuse reiese limpede de ce unii (cedînd fie unor astfel de recomandări, fie atrași de faima unui Platon sau de filozofia antică în general și adresîndu-se acesteia pentru a-și scoate astfel propria lor filozofie din aceste izvoare) nu au găsit mulțumire într-un astfel de studiu și l-au părăsit în mod nejustificat. Numai un anumit grad de satisfacție poate fi aflat într-un astfel de studiu. Trebuie să știm ce putem găsi în filozofiile antice sau în filozofia oricărei alte epoci determinate; sau cel puțin să știm că într-o astfel de filozofie avem înaintea

noastră o treaptă de dezvoltare anumită a gîndirii şi că în ea sînt devenite conştiente numai acele forme şi nevoi ale spiritului care sînt cuprinse între limitele unei astfel de trepte. În spiritul epocii moderne dorm idei mai profunde care, pentru a se trezi şi a se cunoaşte pe ele însele, au nevoie de alt mediu şi de alt prezent decît gîndurile abstracte, neclare şi cenuşii ale epocii antice. De exemplu, la Platon nu-şi găsesc soluţionare filozofică problemele referitoare la natura libertăţii, la originea răului, la providenţă etc. Putem reţine, desigur, din frumoasele lui expuneri, pe de o parte, pioase păreri populare despre astfel de chestiuni, iar pe de altă parte hotărîrea de a abandona cu totul discuţia filozofică a unor astfel de probleme sau apoi de a considera răul, libertatea numai ca pe ceva negativ. Dar nici unul dintre aceste feluri de a vedea nu satisface spiritul, din moment ce există pentru el astfel de probleme, cînd opoziţia conştiinţei de sine a atins tăria care-i îngăduie să se adîncească în astfel de interese. Tot aşa stau lucrurile cu problemele referitoare la puterea de cunoaştere, la opoziţia dintre subiectivitate şi obiectivitate, care pe timpul lui Platon încă nu exista [ca problemă]. Independenţa eului în sine, fiinţa sa pentru sine îi era străină lui Platon. Omul încă nu se retrăsese atît de mult în sine, încă nu se afirmase pe sine pentru sine. Subiectul era, evident, individ liber, dar el se cunoştea pe sine numai în unitate cu esenţa sa. Atenianul se ştia pe sine liber, un cetăţean roman, un *ingenuus*, era liber. Dar nici Platon şi nici Aristotel, nici Cicero şi nici jurisconsulţii romani n-au ştiut că omul este liber în sine şi pentru sine, este liber conform substanţei sale, e născut liber ca om, cu toate că singur acest concept este izvorul dreptului. Numai conform principiului creştin spiritul individual, personal are, în esenţă, valoare infinită, absolută; Dumnezeu vrea ca toţi oamenii să fie ajutaţi. În religia creştină a apărut învăţătura că înaintea lui Dumnezeu toţi oamenii sînt liberi, că Hristos i-a liberat pe oameni, că ei sînt egali înaintea lui Dumnezeu, fiind liberaţi întru libertatea creştină. Aceste determinaţii fac din libertate ceva ce nu depinde de naştere, de stare socială, de cultură etc., şi este enorm de mult ceea ce a fost avansat printr-o astfel de învăţătură·, dar este încă diferenţă între toate acestea şi faptul că aparţine conceptului însuşi al omului ca acesta să fie liber. Sentimentul

63

64

acestei determinări a acţionat de-a lungul a sute şi mii de ani, acest impuls a produs cele mai enorme răsturnări, dar conceptul, cunoaşterea că omul este liber prin însăşi natura sa, această cunoaştere de sine nu este veche.

B.
RELAŢIA FILOZOFIEI CU ALTE DOMENII

Istoria filozofiei trebuie să expună această ştiinţă în forma timpului şi a individualităţilor care au creat diversele ei produse. Dar o astfel de expunere va exclude din cuprinsul său istoria exterioară a timpului şi nu va trebui să amintească decît despre caracterul general al poporului şi al epocii şi despre situaţia generală. În fapt însă, istoria filozofiei prezintă ea însăşi acest caracter, şi anume de vîrf cel mai înalt al lui. Istoria filozofiei are cea mai strînsă legătură cu acest caracter, şi forma determinată a filozofiei aparţinînd unei epoci este ea însăşi numai o latură, un moment al acestuia. Din cauza acestei legături strînse, trebuie examinat mai de aproape, pe de o parte, în ce raport se află o filozofie oarecare cu împrejurările ei istorice, iar pe de altă parte, ce-i aparţine în propriu acestei filozofii, fapt asupra căruia trebuie deci numai îndreptată privirea, prin separarea a ceea ce este foarte de aproape înrudit cu ea. Prin urmare, această legătură, care nu este numai exterioară, ci e esenţială, are două laturi pe care trebuie să le examinăm. Prima latură este cea propriu-zis istorică a legăturii, iar a doua este legătura dintre filozofii, legătura filozofiei cu religia etc.; în felul acesta obţinem totodată şi determinarea mai precisă a filozofiei.

65

1. LATURA ISTORICĂ A ACESTEI LEGĂTURI

Se spune în mod obişnuit că trebuie să fie luate în considerare relaţiile politice, religia etc., deoarece ele au avut mare influenţă asupra filozofiei epocii, iar aceasta a exercitat şi ea influenţă asupra relaţiilor politice, asupra religiei etc. Dar, cînd ne mulţumim cu categorii ca „mare influenţă",

punem cei doi termeni ai raportului într-o legătură exterioară unul cu altul și plecăm de la punctul de vedere că ei ar fi, pentru sine, independenți. Dar aici trebuie să privim acest raport conform unei alte categorii și nu din punctul de vedere al influenței reciproce. Categoria esențială este unitatea tuturor acestor formații diverse, în sensul că nu este decît unul și același spirit care se manifestă și se exprimă în momente diferite.

a. *Condiția istorică exterioară a filozofării.* În primul rînd, trebuie să notăm că pentru filozofare este nevoie de un anumit grad de cultură spirituală a unui popor. „Numai după ce au fost satisfăcute nevoile vieții au început oamenii să filozofeze", spune Aristotel*; căci, dat fiind faptul că filozofia este o activitate liberă, nu interesată, trebuie să fi dispărut mai întîi teama adusă de dorințe, să se fi produs o anumită întărire, înălțare și potențare în sine a spiritului, să se fi temperat pasiunile și să fi progresat conștiința atît de mult, încît să se gîndească la obiecte generale. De aceea filozofia poate fi numită drept un fel de lux, tocmai fiindcă cuvîntul „lux" indică plăceri și ocupații care nu aparțin necesității externe ca atare. În acest sens, ne putem lipsi, desigur, de filozofie. Ceea ce are importanță însă este ceea ce e numit necesar. Din punctul de vedere al spiritului putem considera filozofia tocmai ca lucrul cel mai necesar.

b. *Apariția istorică a nevoii spirituale de a filozofa.* Cu toate că filozofia ca gîndire, ca înțelegere a spiritului epocii sale, este aprioric, în chip tot atît de esențial ea este și rezultat: gîndul rezultă, este produs, el este activitate vie care se produce pe sine. Această activitate conține în ea momentul esențial al unei negații: a produce înseamnă și a distruge. Ca să se producă pe sine, filozofia are, ca punct de plecare al său, naturalul. Filozofia apare într-o epocă în care spiritul unui popor a reușit să iasă din somnolența indiferentă a primei vieți naturale și să părăsească poziția intereselor pasionale, astfel încît să se fi epuizat această direcție către ce e singular; spiritul trece dincolo de chipul său natural, trece de la lumea sa morală reală, datorită vieții, la reflectare, la înțelegere. Drept urmare, el atacă și subminează acest mod substanțial al existenței, moravurile, atacă și slăbește această credință și cu aceasta începe perioada decăderii. Mersul mai departe

66

* *Metaph.*, I, 2.

constă apoi în faptul că gîndul se concentrează în sine. Putem spune că, atunci cînd un popor a ieşit în genere din viaţa sa concretă, cînd s-a produs separarea şi deosebirea păturilor sociale şi cînd poporul respectiv se apropie de prăbuşirea sa, cînd a apărut o ruptură între străduinţa lui internă şi realitatea exterioară, cînd forma de pînă aici a religiei etc. nu mai este satisfăcătoare, cînd spiritul manifestă indiferenţă faţă de existenţa vie a sa sau vieţuieşte nemulţumit în cuprinsul ei, cînd viaţa morală se dizolvă, abia atunci se face filozofie: spiritul se refugiază în încăperile gîndului, clădindu-şi în faţa lumii reale o împărăţie a gîndului.

67 Filozofia este atunci împăcare în distrugerea pe care a început-o gîndul. Filozofia începe cu prăbuşirea unei lumi reale; cînd ea se iveşte cu abstracţiile ei, pictînd cenuşiu pe cenuşiu, a trecut deja prospeţimea tinereţii şi a vieţii, iar reconcilierea pe care o aduce ea nu este o reconciliere în cuprinsul realităţii, ci înăuntrul unei lumi de natură ideală. Filozofii Greciei au renunţat de a se mai ocupa de treburile statului; ei au fost nişte pierde-vară, cum le zicea poporul, retrăgîndu-se în lumea gîndurilor.

Aceasta este o determinaţie esenţială, confirmată de însăşi istoria filozofiei. Astfel, o dată cu prăbuşirea statelor ioniene din Asia Mică şi-a făcut apariţia filozofia ioniană. Socrate şi Platon nu s-au mai bucurat de viaţa statului atenian, care era pe cale de prăbuşire; Platon a căutat să realizeze ceva mai bun la Dionisiu [din Siracuza]; astfel începe în Atena, o dată cu decăderea poporului atenian, o epocă în în care apare aici filozofia. În Roma, filozofia s-a răspîndit abia o dată cu prăbuşirea vieţii romane adevărate, cu prăbuşirea republicii, sub stăpînirea despotică a împăraţilor romani, adică în acea epocă a nefericirii lumii şi a decăderii vieţii politice, timpuri în care viaţa religioasă de mai înainte slăbise, totul fiind în disoluţie şi tinzînd spre ceva nou. De prăbuşirea Imperiului roman, care a fost atît de mare, de bogat, de strălucit, dar lăuntric putred, este legată marea şi suprema dezvoltare a filozofiei antice, înfăptuită de către filozofii neoplatonicieni din Alexandria. Tot astfel, în secolul al XV-lea şi al XVI-lea, cînd viaţa germanică a evului mediu a luat altă formă (în timp ce mai înainte viaţa politică se desfăşura în unire cu religia sau cînd, cu toate că statul lupta împotriva bisericii, religia rămînea totuşi dominantă), intervenind ruptura dintre stat şi biserică, filozofia a fost, desigur, mai întîi

doar învățată [de la antici], dar mai tîrziu, în epoca modernă 68
ca a devenit de sine stătătoare. Prin urmare, filozofia apare numai într-o anumită epocă de dezvoltare a întregului.

c. *Filozofia ca gînd al timpului său.* Dar nu sosește numai în genere timpul cînd se filozofează în general, ci și cînd, în viața unui popor, se ivește o filozofie determinată și cînd acest mod de a fi al poziției gîndului este aceeași determinație care pătrunde în toate laturile de manifestare istorică ale spiritului poporului, se găsește cu ele în cea mai strînsă legătură și constituie baza lor. Așadar, forma determinată a unei filozofii este contemporană cu o anumită formă a popoarelor în mijlocul cărora apare această filozofie, contemporană cu constituția și forma lor de guvernămînt, cu morala lor, cu viața lor socială, cu dexteritățile, obișnuințele și plăcerile lor, cu încercările și lucrările lor în domeniul artei și al științei, cu religiile lor, cu destinele lor în război și cu relațiile exterioare în general, contemporană cu decadența statelor înăuntrul cărora se afirmase ca valabil acest principiu determinat și cu apariția și afirmarea de sine a unor noi forme, în care își găsește crearea și dezvoltarea sa un principiu superior. Spiritul a elaborat și a desfășurat totdeauna, în toată bogăția multilateralității lui, principiul etapei determinate a conștiinței sale de sine pe care a atins-o. Acest spirit bogat al unui popor este o organizare, un dom care posedă bolți, coridoare, galerii de coloane, săli, numeroase compartimente, toate acestea fiind produse ale unui unic întreg, ale unui unic scop. Dintre aceste laturi variate, filozofia este una dintre forme, și care anume? Ea este floarea cea mai aleasă, este conceptul chipului întreg al spiritului, este conștiința și esența spirituală a întregii situații, este spiritul timpului, prezent ca spirit gînditor. Întregul multiplu configurat se oglindește în ea ca în focarul său simplu, ca în conceptul său care se cunoaște pe sine.

Filozofia, care este necesară înăuntrul creștinismului, nu 69
putea apărea la Roma, deoarece toate laturile întregului sînt numai expresia unuia și aceluiași mod determinat de a fi. De aceea relația dintre istoria politică, constituțiile de stat, artă, religie etc. și filozofie nu este aceea de cauză-efect, adică ele nu sînt cauze ale filozofiei sau, invers, filozofia nu este temeiul lor, ci ele au toate împreună una și aceeași rădăcină comună, anume spiritul timpului. Este o unică esență determinată, un unic caracter, care pătrunde toate laturile, manifestîndu-se pe plan politic și pe alte planuri, ca în elemente

diferite. Este o unică situaţie ale cărei părţi sînt toate conexe unele cu altele şi ale cărei diverse laturi, oricît ar părea ele de felurite şi de accidentale sau oricît de contradictorii ar părea, nu conţin în ele nimic eterogen faţă de bază. Cutare treaptă determinată a luat naştere dintr-una premergătoare. Dar a arăta cum se imprimă spiritul unei epoci, potrivit principiului lui, în întreaga realitate ce-i este proprie şi în destinul acesteia, a înfăţişa inteligibil toată această structură nu aparţine prezentei expuneri; o astfel de problemă ar constitui, în general, obiectul istoriei filozofice a lumii. Pe noi însă ne privesc numai formaţiile care exprimă principiul spiritului într-un element spiritual înrudit cu filozofia.

Aceasta este poziţia filozofiei printre sus-amintitele formaţii. Urmează de aici că filozofia este cu totul identică cu epoca sa. Ea nu stă deci deasupra epocii sale; ea este cunoaşterea a ce e substanţial în epoca sa. Tot atît de puţin este un individ oarecare, ca fiu al timpului său, deasupra timpului său; el nu face decît să manifeste în forma sa substanţialul timpului său, care constituie propria sa esenţă. Nimenea nu-şi poate depăşi epoca, cum nu poate ieşi din pielea sa proprie. Dar, pe de altă parte, filozofia este, prin forma sa, deasupra
70 epocii sale, întrucît ea, ca gîndire a ceea ce este spiritul substanţial al epocii, face din aceasta obiect al ei. Întrucît filozofia este în spiritul epocii sale, acesta este conţinutul ei lumesc determinat, dar în acelaşi timp, ca ştiinţă, ea îl şi depăşeşte şi îl situează în opoziţie cu ea; dar această opoziţie este numai formală, căci de fapt ea nu are nici un alt conţinut. Această cunoaştere însăşi este, fără îndoială, realitatea spiritului, cunoaşterea de sine a spiritului; astfel încît deosebirea formală este şi o deosebire reală, efectivă. Această cunoaştere este apoi ceea ce face să se ivească o nouă formă a dezvoltării; noile forme nu sînt decît moduri ale cunoaşterii. Prin cunoaştere spiritul instituie o deosebire între cunoaştere şi aceea ce există; aceasta conţine, la rîndul său, o nouă diferenţă, şi astfel apare o nouă filozofie. Filozofia este, aşadar, deja un caracter ulterior al spiritului; ea este locul interior de naştere a spiritului care va trece mai tîrziu la activitate creatoare reală. Elementele concrete referitoare la toate acestea le vom avea mai încolo. Vom vedea astfel că ceea ce a fost filozofia elenă s-a realizat efectiv în lumea creştină.

2. SEPARAREA FILOZOFIEI DE DOMENIILE ÎNRUDITE CU EA

Înrudite mai de aproape cu istoria filozofiei sînt, pe de o parte în privința elementului lor, iar pe de altă parte în ce privește obiectele lor specifice, istoria celorlalte științe și istoria culturii, mai cu seamă istoria artei și a religiei. Această înrudire este îndeosebi ceea ce pune în încurcătură tratarea istoriei filozofiei. Cînd se extinde asupra comorilor culturii în general și, mai precis, asupra culturii științifice și, în măsură și mai mare, asupra miturilor popoarelor — numai asupra filozofemelor conținute în aceste mituri —, apoi asupra gîndirii religioase care există deja ca gîndire, asupra elementelor speculative conținute în această gîndire, istoria filozofiei nu mai are limite; pe de o parte, din cauza cantității însăși a materialului și a muncii pe care o pretinde prelucrarea și pregătirea lui, pe de 71
altă parte fiindcă acest material are legături nemijlocite cu multe alte domenii. Însă separarea [lui de domeniile înrudite] nu trebuie făcută în mod arbitrar și oarecum întîmplător, ci trebuie sprijinită pe determinații temeinice. Cînd avem în vedere numai numele de „filozofie", tot materialul acum amintit intră în istoria filozofiei.

Vreau să vorbesc despre acest material din trei puncte de vedere : trei feluri de domenii înrudite trebuie să fie scoase în evidență și separate de filozofie. Primul dintre aceste domenii este constituit din ceea ce se numește, în general, cultură științifică; aici intră începuturile gîndirii intelectului. Al doilea domeniu este acela al mitologiei și al religiei; relațiile filozofiei cu acest domeniu apar adesea ca niște relații dușmănoase atît în epoca antică elină, cît și în timpul creștinismului. Al treilea domeniu este acela al filozofării care rezonează, al metafizicii elaborată de intelect.

a. *Raporturile filozofiei cu cultura științifică.* Cît privește științele particulare, elementul lor este, desigur, cunoașterea și gîndirea, care este și element al filozofiei, dar obiectele lor sînt în primul rînd obiectele finite și fenomenul. O culegere oarecare de cunoștințe despre acest conținut este de la sine exclusă din cuprinsul filozofiei; nici acest conținut și nici forma lui nu privesc filozofia. Iar cînd aceste științe particulare sînt științe sistematice și conțin principii și legi generale plecînd de la ele, acestea se referă la un cerc restrîns de obiecte. Ultimele temeiuri sînt, ca și obiectele, presupuse, fie că izvorul lor de cunoaș-

tere îl constituie experiența exterioară sau sentimentul inimii, simțul natural sau cultivat al dreptului și al datoriei. Metoda lor de cercetare presupune logica, determinațiile și principiile gîndirii.

72 Dar formele gîndirii, apoi punctele de vedere și principiile valabile în științe și constituind supremul punct de sprijin al celuilalt material al lor, nu le sînt proprii numai lor, ci sînt în general comune culturii epocii și poporului în mijlocul căruia ele apar. Cultura constă în reprezentările și scopurile generale, în cuprinsul puterilor spirituale determinate care guvernează conștiința și viața. Conștiința noastră posedă aceste reprezentări, le consideră ca determinații ultime, în înaintarea sa ea recurge la ele ca la conexiunile ei conducătoare; dar ea nu le cunoaște, nu face din ele obiecte și interese ale considerărilor sale. Pentru a da un exemplu abstract, orice conștiință posedă și întrebuințează determinația de gîndire cu totul abstractă de „ființă": soarele e s t e pe cer, strugurele e s t e copt etc. etc. la nesfîrșit; sau, pe un plan de cultură superior, conștiința trece la relația de cauză și efect, de forță și manifestare a acesteia etc. Întreaga știință și toate reprezentările ei sînt întrețesute și dominate de o astfel de metafizică. Această metafizică este rețeaua în care este cuprins întregul material concret care îl ocupă pe om în toate acțiunile și lucrările sale. Dar această țesătură și punctele ei nodale sînt, în conștiința noastră obișnuită, cufundate în materialul multiplu stratificat: acesta conține interesele și obiectele noastre cunoscute și pe care le avem prezente înaintea noastră; acea urzeală generală nu este scoasă în evidență și nu se face din ea ca atare obiect al reflexiei noastre.

Noi germanii rar considerăm cultura științifică generală ca aparținînd filozofiei. Totuși, există urme și în sensul unei poziții contrare: de exemplu, Facultatea de filozofie cuprinde toate științele care nu servesc direct scopurilor statului și ale bisericii. Cu acest fapt are legătură și semnificația cuvîntului de „filozofie", așa cum o întîlnim încă și acum îndeosebi la englezi. Științele naturii se numesc în Anglia filozofie. Un „jurnal filozofic" englez (al lui Thomson) scrie despre chimie, agri-
73 cultură (despre îngrășăminte), despre economie, industrie, ca și jurnalul lui Hermbstädt, comunicînd invențiile ce s-au făcut în această direcție. Englezii numesc instrumente fizicale ca barometrul și termometrul, instrumente filozofice. Și teorii, dar îndeosebi morala și științele morale, derivate din sentimentele inimii omenești sau din experiență, sînt numite filozofie; în

sfîrșit, filozofie sînt numite de englezi și teoriile și principiile de economie politică. Astfel, în Anglia, numele de filozofie este cel puțin cinstit. În Liverpool s-a dat nu demult un banchet în onoarea ministrului Canning. În cuvîntul de mulțumire al ministrului întîlnim expresia dorinței următoare : el, Canning, urează Angliei fericirea de a pune în aplicare principiile filozofice ale administrației de stat. Astfel, cel puțin în Anglia, numele de „filozofie" nu este un nume de batjocură !

Însă, la începuturile culturii întîlnim mai des acest amestec de filozofie și de cultură generală. În istoria poporului apare o epocă în care spiritul se îndreaptă spre obiecte generale, căutînd să cuprindă lucrurile naturale în determinații generale ale intelectului, căutînd, de exemplu, să cunoască cauzele lucrurilor. Atunci se spune că poporul începe să filozofeze, deoarece acest conținut are comun cu filozofia, gîndirea. Sau, cît privește spiritualul, cînd sînt formulate principii generale despre moralitate, despre voință (obligații, relații esențiale), cei care le-au formulat sînt numiți înțelepți sau filozofi. Astfel, îi întîlnim chiar la începutul filozofiei elene pe cei șapte înțelepți și pe filozofii ionieni. Lor li se atribuie o mulțime de reprezentări, de descoperiri, relatate alături de vederile lor filozofice. Astfel, Tales (după alții, un altul) ar fi explicat eclipsele de soare și de lună prin poziția Lunii între Soare și Pămînt, respectiv a Pămîntului între Soare și Lună. O astfel de explicare se numea și ca filozofemă. Pitagora a descoperit principiul armoniei tonurilor. Alții și-au făcut reprezentări despre corpurile cerești : bolta cerului ar fi din metal perforat prin care vedem empireul, focul etern care înconjură lumea. Astfel de propoziții, ca produse ale intelectului, nu aparțin istoriei filozofiei, cu toate că conținutul lor depășește observația pur sensibilă și mirarea ce decurge din ea, precum și reprezentarea unor astfel de obiecte numai cu ajutorul imaginației. În chipul acesta, pămîntul și cerul sînt depopulate de zei, întrucît intelectul pune în fața spiritului lucrurile cu caracterul lor determinat, exterior, natural. Întîlnim într-o astfel de epocă și sentințe morale, avînd un conținut moral general : astfel sînt sentințele celor șapte înțelepți. Întîlnim și enunțuri despre procesele generale ale naturii. 74

Mai tîrziu, epoca renașterii științelor este tot atît de remarcabilă în această privință. Au fost formulate principii generale despre stat etc. ; există aici o latură filozofică ; este cazul filozofiei lui Hobbes și al filozofiei lui Descartes. Scrierile lui Descartes conțin principii filozofice, dar filozofia naturii și

etica lui sînt empirice ; în schimb, *Etica* lui Spinoza cuprinde în ea şi idei generale cu privire la cunoaşterea lui Dumnezeu, a naturii. Dacă mai de mult medicina era o colecţie de amănunte amestecate într-o zeamă teozofică, la care se adăuga astrologie etc. (se tratau bolile şi cu obiecte sacre, ceea ce nu însemna mare deosebire), a apărut şi o considerare a naturii în care se căuta să se descopere legi şi forţe ale acesteia. A fost abandonată speculaţia apriorică asupra lucrurilor naturale după metoda metafizicii filozofiei scolastice sau pornind de pe poziţiile religiei. Filozofia lui Newton nu este altceva decît ştiinţă a naturii, adică cunoaştere de legi, forţe, proprietăţi
75 generale ale naturii, elaborată din observaţie, din experienţă. Deşi toate acestea par a se opune principiului filozofiei, ele au totuşi comun cu filozofia faptul că principiile sînt generale şi, mai precis, faptul că e u le-am cunoscut sprijinit pe propria m e a experienţă, că ele ţin de felul meu de a vedea şi deci sînt ale mele.

Această formă este, în general, opusă pozitivului şi ea s-a manifestat mai ales în opoziţie cu religia şi cu elementul pozitiv al ei. Dacă în evul mediu biserica stabilise dogme ca adevăruri generale, acum omul, sprijinit pe mărturia gîndirii sale proprii *, pe mărturia sentimentului şi a reprezentării sale, arată neîncredere în aceste dogme. Acest principiu a fost aplicat şi împotriva constituţiilor de stat în vigoare, căutîndu-se alte principii pe baza cărora să fie îndreptate aceste constituţii ; s-au căutat astfel principiile generale ale statului. În acelaşi sens în care era pozitivă religia, treceau drept pozitive şi temeiurile ascultării pe care trebuiau s-o arate supuşii faţă de principi, faţă de autorităţi. Ca unşi ai lui Dumnezeu, după felul regilor evrei, regii îşi derivau puterea de la Dumnezeu, căruia îi dădeau socoteală ; autoritatea era deci instituită de Dumnezeu. În consecinţă, teologia şi jurisprudenţa, în general, erau ştiinţe pozitive, ferm constituite. Reflexia s-a îndreptat împotriva acestei autorităţi exterioare. Astfel, izvorul dreptului constituţional şi civil nu mai era (îndeosebi în Anglia) simpla autoritate divină, ca în dreptul mozaic. Aşa, de exemplu, Hugo Grotius a scris un tratat de drept al popoarelor ; momentul principal în concepţia lui Grotius a fost ceea ce era considerat ca drept de către popoare în cursul istoriei : *consensus*

* „Propria mea gîndire" este de fapt un pleonasm. Fiecare trebuie să gîndească pentru sine, nimeni nu poate gîndi pentru altul.

gentium. În sprijinul autorității regale au fost găsite alte temeiuri justificative, de exemplu scopul imanent al statului, binele popoarelor. Acesta este un cu totul alt izvor al adevărului, 76
izvor care se opunea adevărului revelat, dat și pozitiv. Această înlocuire a autorității cu un alt temei se numea filozofare.

Astfel, această știință era o știință a finitului, conținutul ei era lumea. Întrucît acest conținut venea din rațiunea omenească sprijinită pe o privire proprie, oamenii au fost activi prin ei înșiși. Acestă gîndire proprie a fost onorată și numită înțelepciune omenească, înțelepciune a lumii, deoarece avea ca obiect ceea ce este lumesc și se și născuse chiar în lume. Aceasta era semnificația termenului de „filozofie". Astfel, filozofia poate fi numită pe drept înțelepciune lumească. — Filozofia se ocupă, fără îndoială, cu lucruri finite, dar, după Spinoza, ea rămîne în ideea divină; ea și are același scop ca și religia. Friedrich von Schlegel a reactualizat pe seama filozofiei porecla de „înțelepciune lumească", voind să indice prin aceasta că filozofia nu trebuie să se amestece acolo unde este vorba de ceva superior ei, de exemplu de religie; și el a avut mulți aderenți. Activitatea spontană a spiritului este aici momentul cu totul just care revine filozofiei, cu toate că conceptul de filozofie nu este încă epuizat prin această determinație formală, limitată la obiecte finite. Acestor științe, care sînt acum distinse și de filozofie, biserica le reproșa deja că ele îndepărtează de Dumnezeu, tocmai fiindcă ele au ca obiect al lor numai finitul. Această lipsă în ce privește conținutul ne duce la al doilea domeniu înrudit cu filozofia, la religie.

b. *Raportul dintre filozofie și religie.* După cum primul domeniu a fost înrudit, în general, cu filozofia prin cunoașterea formală, independentă, ce-i este proprie, tot astfel religia este, fără îndoială, prin conținutul ei, contrariul acestui prim mod 77
și al acestei prime sfere, dar tocmai prin acest conținut al ei este înrudită cu filozofia. Obiectul religiei nu este ceea ce e lumesc, profan, ci infinitul. Cu arta, și mai cu seamă cu religia, filozofia are comun faptul de a avea drept conținut obiecte cu totul generale. Acestea sînt modurile în care ideea supremă este prezentă pentru conștiința nefilozofică, care operează cu senzații, intuiții și reprezentări. Și întrucît în timp, în dezvoltarea culturii, apariția religiei premerge apariției filozofiei, acest raport trebuie menționat în chip esențial, determinarea începutului istoriei filozofiei urmînd să fie legată de el, deoarece e nevoie tocmai să arătăm în ce măsură trebuie exclus din ea

elementul religios, cu care nu este îngăduit să fie făcut începutul istoriei filozofiei.

Popoarele au arătat în religii, fără îndoială, cum își reprezintă ele esența lumii, substanța naturii și a spiritului și raportul omului față de acesta. Ființa absolută este aici obiect al conștiinței lor, — obiect pentru ele mai întîi „altul", un „dincolo" mai apropiat sau mai îndepărtat, mai prietenos sau mai înfricoșător și dușmănos. În rugăciune și în cult, omul înlătură această opoziție, înălțîndu-se la conștiința unității cu ființa absolută, la sentimentul încrederii în grația divină, la convingerea că Dumnezeu a acceptat ca oamenii să se împace cu el. Cînd această ființă este deja în reprezentare o ființă în sine și pentru sine prietenoasă, cum e, de exemplu, la greci, cultul este mai curînd numai manifestare a plăcerii pe care o cauzează această unitate. Această ființă este în general rațiunea, care este în sine și pentru sine, substanța universală, concretă, spiritul, al cărui fond originar există pentru sine obiectiv în conștiință; prin urmare, avem aici o reprezentare a spiritului în care se găsește nu numai raționalitate în general, ci în care rezidă raționalitatea universală, infinită. Am precizat mai sus că, în primul rînd, religia trebuie înțeleasă întocmai ca și filozofia, adică trebuie cunoscută și recunoscută ca rațio-
78 nală, deoarece ea este opera rațiunii care se revelează, și încă opera supremă și cea mai rațională a acesteia. Este absurd să ne închipuim că preoții au fost aceia care, în general, au născocit religia pentru a înșela poporul și pentru a trage folos din această născocire etc.; este pe cît de superficial, pe atît de fals să fie considerată religia ca o creație a bunului plac și a înșelăciunii. Preoții au abuzat adesea de religie, posibilitate care este o consecință a împrejurărilor exterioare și a existenței temporale a religiei; însă, dat fiind faptul că este vorba de religie, ea poate fi, fără îndoială, atacată din cauza acestei legături exterioare, dar, în esență, ea este aceea care luptă împotriva scopurilor finite și a complicațiilor produse de ele și ea este aceea care constituie, pe deasupra acestora, regiunea sublimului. Această regiune a spiritului este, mai degrabă, sanctuarul însuși al adevărului, sanctuarul în care se dizolvă iluziile produse de lumea simțurilor, de reprezentările și scopurile finite, de înșelăciunile acestui cîmp al opiniei și al arbitrarului.

Cum acest element rațional este conținut esențial al religiilor, s-ar părea că el ar trebui scos în evidență și expus ca o serie istorică de filozofeme. Filozofia se găsește pe același

teren cu religia, are același obiect, adică rațiunea universală care este în sine și pentru sine; spiritul vrea să-și însușească acest obiect, așa cum se întîmplă în religie în cuprinsul rugăciunii și al cultului. Numai că forma în care este prezent acest conținut în religie se deosebește de felul în care el se găsește în filozofie, și din această cauză istoria filozofiei se deosebește în chip necesar de istoria religiei. Evlavie înseamnă a-ți concentra gîndul într-o direcție; filozofia vrea să înfăptuiască acea împăcare prin cunoaștere realizată de gîndire, întrucît spiritul vrea să-și primească în sine esența sa. Filozofia se comportă față de obiectul său în forma conștiinței care gîndește; religia nu se raportează la obiectul său în chipul acesta. Dar deosebirea dintre cele două sfere nu trebuie concepută atît de abstract 79
încît să se creadă că numai în filozofie se gîndește, iar în religie nu, deoarece și aici avem reprezentări și gînduri generale. Filozofia și religia fiind atît de aproape înrudite, este o veche tradiție în istoria filozofiei de a expune și o filozofie persană, indică etc., obicei care, în general, este încă păstrat în istoriile filozofiei. Există și o legendă răspîndită pretutindeni că Pitagora și-ar fi adus filozofia din India și din Egipt. Este veche faima înțelepciunii acestor popoare, înțelepciune despre care se susține că conține în ea și filozofie. De altfel, reprezentările și cultele religioase orientale care au pătruns în tot Apusul pe timpul Imperiului roman purtau numele de filozofie orientală. Dacă în lumea creștină religia creștină și filozofia sînt considerate ca separate în chip mai determinat, în schimb în antichitatea orientală religia și filozofia sînt considerate ca neseparate, în sensul că conținutul care ia forma filozofiei a fost dat în prealabil. Dată fiind familiaritatea acestor reprezentări și pentru o delimitare mai precisă a raportului istoriei filozofiei față de reprezentările religioase, este util să facem cîteva considerații mai amănunțite despre forma care deosebește reprezentările religioase de filozofeme.

Religia posedă în miturile ei, în reprezentările ei provenite din imaginație, în istoriile ei pozitive gînduri generale, ca conținut interior, nu numai implicit, încît să fim nevoiți să scoatem abia ulterior din mituri un astfel de conținut în formă de filozofeme, ci posedă acest conținut și explicit, în forma gîndului. În religia persană și în cea indică sînt exprimate cugetări foarte adînci, sublime, speculative. Ba întîlnim apoi în religie filozofii explicit formulate, ca, de exemplu, filozofia părinților bisericii. Filozofia scolastică a fost, în esență, teologie; 80

aici găsim o conexare, sau, dacă vreți, un amestec de teologie și filozofie care, adevărat, ne poate pune în încurcătură. Problema este acum : pe de o parte, cum se deosebește filozofia de teologie (de știința religiei) sau de religie (ca conștiință) și, pe de altă parte, în ce măsură trebuie să ținem seama de elementul religios în istoria filozofiei? Trebuie să vorbim aici despre două laturi : în primul rînd despre latura mitică și istorică a religiei și despre înrudirea acesteia cu filozofia, în al doilea rînd despre filozofia înăuntrul teologiei, despre filozofemele explicit formulate și despre gîndurile speculative care se găsesc în religie.

Î n p r i m u l r î n d. Latura mitică, implicit cea istorică-pozitivă, este interesant să fie examinată, căci în felul acesta se va lămuri în ce constă deosebirea de formă în care există, în opoziție cu filozofia, acest conținut. Ba, cu toată înrudirea religiei și a filozofiei, deosebirea dintre ele se potențează, în același timp, ca aparență intoleranță mutuală. Această opoziție nu aparține numai tratării noastre, ci ea constituie chiar un moment foarte precis în istorie. Filozofia a ajuns în opoziție cu religia, și invers, întrucît filozofarea a fost dușmănită și condamnată de către religie și biserică. De aceea, nu trebuie doar să ne întrebăm dacă e nevoie să se țină seama de religie în istoria filozofiei, ci s-a întîmplat că însăși filozofia a ținut seama de religie și aceasta de filozofie. Dat fiind faptul că ele nici în istorie n-au rămas fără atingere una față de alta, nu ne este nici nouă îngăduit să nu ținem seama de această atingere.

I se cere filozofiei ca ea să-și justifice începutul, modul său de cunoaștere. Deja și religia populară elenă a exilat mai mulți filozofi, dar și mai mare este adversitatea pe care în
81 această privință o întîlnim la biserica creștină. Despre această relație trebuie să vorbim precis, deschis și cinstit, *aborder la question*, cum spun francezii. Nu este îngăduit să ne lamentăm ca și cînd chestiunea ar fi prea delicată, să căutăm ieșiri, să vorbim alături de problemă, să căutăm întorsături „salvatoare", încît la sfîrșit să nu mai știe nimeni despre ce anume este vorba. Nu trebuie să ne dăm aparența că dorim să lăsăm neatinsă religia. Această aparență nu înseamnă altceva decît că vrem să camuflăm faptul că filozofia s-a ridicat împotriva religiei. Religia, sau, mai exact, teologii, procedează, fără îndoială, în felul acesta, ignorînd filozofia, dar numai ca să nu fie deranjată în raționamentul ei arbitrar.

Ar putea să pară că religia pretinde ca omul să renunțe la gîndirea îndreptată spre obiecte generale, la filozofie, fiindcă aceasta nu ar fi decît înțelepciune lumească, faptă omenească. Rațiunea umană este atunci opusă rațiunii divine. Sub acest raport, sîntem obișnuiți, desigur, cu distincția care se face între învățătura și legea divină, și lucrarea și invenția omenească, distincție făcută în sensul că prin acestea din urmă se înțelege orice provine în apariția lui din conștiința omenească, din inteligența sau din voința omului, acestea toate fiind opuse cunoașterii despre Dumnezeu și lucrurile divine (revelației divine). Desconsiderarea omenescului exprimată prin această opoziție este însă împinsă apoi și mai departe, întrucît opoziția ia aspectul mai precis care urmează: sîntem îndemnați să admirăm înțelepciunea lui Dumnezeu manifestîndu-se în natură; sînt lăudate ca lucrări ale lui Dumnezeu semănăturile, munții, cedrii Libanului cu frumusețea lor, cîntecul păsărilor între ramurile lor și alte forțe și feluri de comportare ale animalelor; sînt arătate apoi, fără îndoială, și în lucrurile omenești înțelepciunea, bunătatea și dreptatea lui Dumnezeu, dar acestea sînt căutate nu atît în așezările omenești, în legi, în acțiuni produse de voință și în mersul lumii determinat de aceasta, cît mai cu seamă în destinele omenești, adică în ceea ce este exterior cu- 82
noașterii și voinței libere, în ceea ce, dimpotrivă, este accidental, încît îndeosebi acest element exterior și accidental este considerat ca provenind de la Dumnezeu, iar latura esențială, care își are rădăcina în voință și în conștiință, este atribuită omului. Acordul împrejurărilor, al condițiilor și al evenimentelor exterioare cu scopurile omului în general, evident, este ceva superior, dar numai fiindcă sînt scopuri omenești, și nu ale naturii — ca, de exemplu, viața unei vrăbii care își găsește hrana etc. —, scopuri la care este raportat un astfel de acord. Dar, dacă în acest acord e considerat drept element superior faptul că Dumnezeu este Domn asupra naturii, în ce constă atunci libertatea voinței? Nu este el Domn asupra celor spirituale sau (întrucît el însuși e de natură spirituală) Domn în cele spirituale? Iar Domnul asupra celor sau în cele spirituale nu este oare ce e superior Domnului asupra naturii sau în natură? Dar această admirație pentru Dumnezeu în lucrurile naturale ca atare — copaci, animale —, în opoziție cu ceea ce este omenesc, este ea foarte departe de religia vechilor egipteni care și-au concretizat conștiința lor despre divin în ibis, în pisici și în cîini? Sau această admirație este ea prea îndepărtată de mizeria vechilor

inzi şi a celor de azi care mai venerează vacile şi maimuţele ca pe nişte zei, îngrijindu-se conştiincios de întreţinerea şi hrana acestor animale şi lăsînd, în schimb, oamenii să flămînzească, oameni care ar fi consideraţi ca criminali dacă ar tăia aceste vite ori dacă numai şi-ar însuşi hrana lor spre a scăpa de moartea prin foame?

În acest fel de a vedea pare a fi exprimată părerea că activitatea omenească ar fi ceva nedivin; faţă de natură, ale cărei lucrări ar fi divine, ceea ce produce omul este nedivin. Dar ceea ce produce raţiunea omenească ar putea fi considerat cel puţin tot atît de respectabil ca ceea ce produce natura. Însă, spunînd acest lucru, luăm deja raţiunii mai mult decît ne este
83 permis; căci, dacă deja viaţa şi activitatea animalelor sînt divine, activitatea omenească trebuie să fie mult superioară şi numită divină în sens infinit mai înalt. Superioritatea gîndirii umane trebuie recunoscută fără rezervă. Hristos spune în privinţa aceasta (Matei, VI, 26—30): „Priviţi păsările cerului..." (dintre care fac parte şi păsările ibis şi kokila). „Nu sînteţi oare voi cu mult mai presus de ele?... Iar dacă Dumnezeu îmbracă iarba cîmpului, care astăzi este şi mîine se aruncă în cuptor, oare nu cu mult mai-i vîrtos pe voi, o, puţin credincioşilor?". — Superioritatea omului, a chipului lui Dumnezeu, faţă de animale şi de plante este, desigur, recunoscută în sine şi pentru sine, dar, la întrebarea unde trebuie căutat şi găsit divinul, acele expresii nu trimit la ceea ce e excelent, ci la ceea ce e lipsit de însemnătate. Însă, în ceea ce priveşte ştiinţa despre Dumnezeu, lucrurile se prezintă cu totul altfel, deoarece Hristos leagă cunoaşterea lui şi credinţa în el nu de admiraţia creaturilor naturale şi nici de admiraţia aşanumitei puteri a lui peste ele, de semne şi minuni, ci de mărturia spiritului. Spiritul este infinit superior naturii; în el divinul se manifestă mai mult decît în natură.

Forma însă prin care conţinutul universal în şi pentru sine aparţine în primul rînd filozofiei, este forma gîndirii, forma universalului însuşi. În religie însă, acest conţinut este prezent prin artă, mai întîi pentru intuiţia exterioară nemijlocită, apoi pentru reprezentare, pentru simţire. Semnificaţia este pentru cugetul înţelegător, ea este mărturia spiritului care înţelege un atare conţinut. Trebuie amintit, spre a face aceasta mai clar, despre deosebirea dintre aceea ce sîntem şi avem şi felul în care avem o cunoaştere despre ea, adică modul în care ceea ce sîntem şi avem devine obiect de cunoaştere. Această deose-

bire este ceea ce e infinit de important, care singură are impor- 84
tanță în cultura popoarelor și a indivizilor, deosebire care a fost înfățișată mai sus ca o diferență de dezvoltare. Noi sîntem oameni și avem rațiune, ceea ce este omenesc, ceea ce e, în genere, rațional are rezonanță în noi, în sentimentele, în sufletul și inima noastră, în general în subiectivitatea noastră. Această rezonanță, această mișcare determinată, este elementul prin care un conținut în genere este al nostru și ca al nostru propriu. Diversitatea determinațiilor pe care le conține acest răsunet este concentrată și învăluită în această interioritate, — adiere surdă a spiritului în sine, în substanțialitatea universală. Conținutul este astfel nemijlocit identic cu simpla și abstracta certitudine de noi înșine, cu conștiința de sine. Dar spiritul, fiindcă este spirit, este deopotrivă, în mod tot atît de esențial conștiință. Concentrarea închisă în simplul său sine trebuie să-și devină obiect, trebuie să ajungă la cunoaștere. Și în felul și modalitatea acestei obiectivități, deci a felului și a modului conștiinței, rezidă toată deosebirea.

Acest fel și mod se extinde de la simpla expresie a sentimentului nedeterminat pînă la cea mai obiectivă formă, pînă la forma obiectivă în sine și pentru sine, care e gîndirea. Cea mai simplă și mai formală obiectivitate este expresia și numele ce se dă acestui sentiment și tonalității lui; oricum s-ar numi el — „reculegere", „rugăciune" etc., „să ne rugăm", „să ne reculegem" etc. —, numirea este simpla amintire a acestei simțiri. „Să ne gîndim la Dumnezeu" exprimă însă ceva mai mult, exprimă conținutul absolut și cuprinzător al acelui sentiment substanțial, exprimă obiectul, care e diferit de simțire ca mișcare subiectivă conștientă de sine; adică este conținutul, diferit de această mișcare în ce privește forma. Dar acest obiect, cuprinzînd în el, desigur, întregul conținut substanțial, este el însuși încă nedezvoltat și complet nedeterminat, iar dezvoltarea conținutului acestui obiect, sesizarea raporturilor care decurg 85
din el, exprimarea lor, aducerea lor în conștiință, constituie nașterea, crearea, revelarea religiei. Forma în care acest conținut dezvoltat devine mai întîi obiectiv este aceea a intuiției nemijlocite, a reprezentării sensibile sau a unei reprezentări determinate mai de aproape, luată din domeniul fenomenelor și al raporturilor naturale, fizice sau spirituale.

Arta mijlocește această conștiință, întrucît ea conferă consistență și fermitate reflexului fugitiv pe care-l produce obiectivitatea în trecerea ei în sentiment. Piatra lipsită de formă,

piatra sfîntă, simplul loc, sau orice este acela de care se leagă mai întîi nevoia de obiectivitate, primeşte, prin artă, formă, trăsături, caracter determinat şi conţinut mai precis, care poate fi cunoscut şi este deja prezent ca obiect pentru conştiinţă. Astfel, arta a devenit învăţătoarea popoarelor, de exemplu la „Homer şi Hesiod, care au dat grecilor teogonia ce le este proprie" *, întrucît cei doi poeţi au ridicat la nivelul unor imagini şi reprezentări determinate reprezentări şi tradiţii confuze, primite — nu are importanţă de unde — şi existente în prealabil, conferindu-le fermitate conform spiritului poporului lor. Aceasta nu este arta care exprimă şi în piatră, pe pînză sau în cuvinte conţinutul unei religii deja dezvoltate şi exprimate desăvîrşit în noţiuni, reprezentări şi cuvinte, cum face arta epocii moderne, cînd tratează subiecte religioase sau istorice care au la baza lor reprezentări şi cugetări date, artă care nu face decît să exprime în felul ei un conţinut exprimat deja complet în alt fel. Conştiinţa acestei religii este produsul imaginaţiei care gîndeşte, adică al gîndirii care concepe numai cu organul imaginaţiei şi se exprimă prin formele acesteia.

Cu toate că în adevărata religie s-a revelat şi se revelează
86 gîndirea infinită, spiritul absolut, calea pe care ea se face cunoscută este inima, sînt conştiinţa operînd cu reprezentări şi intelectul finitului. În general, religia nu se adresează numai oricărui fel de cultură — „evanghelia este predicată celor săraci" —, ci ea trebuie să se adreseze, ca religie, în chip explicit inimii şi sufletului, să intre în sfera subiectivităţii şi deci în domeniul modului finit de reprezentare. În conştiinţa perceptivă şi care reflectează asupra percepţiilor, omul are la dispoziţia sa pentru relaţiile absolutului, care prin natura lor sînt speculative, doar relaţii finite, care sînt singurele de care el se poate servi, fie în sens propriu, fie şi în sens simbolic, spre a sesiza şi a exprima natura şi relaţiile infinitului.

În religie, ca primă şi nemijlocită revelaţie a lui Dumnezeu, forma modului de reprezentare şi a gîndirii reflexive, finite, poate fi nu numai singura formă în care Dumnezeu îşi dă existenţă în conştiinţă, ci această formă trebuie să fie şi aceea în care el apare, deoarece ea este singura formă de înţeles pentru conştiinţa religioasă. Pentru a face să fie mai clare cele spuse, este nevoie să spunem ceva despre ceea ce înseamnă a înţelege. Anume, cum observăm mai sus, în acest proces intră, pe de o

* Herodot, II, 53.

parte, baza substanțială a conținutului, care, venind la spirit ca esență absolută a acestuia, afectează ceea ce el are mai adînc, răsună în el și obține în felul acesta mărturie de la el. Aceasta este prima condiție absolută a înțelegerii: ceea ce nu se află în sine, în spirit, nu poate pătrunde în el, adică nu poate fi p e n t r u e l și anume un atare conținut, care este infinit și veșnic. Deoarece substanțialul este, tocmai ca fiind infinit, ceea ce nu are nici o limită față de acel ceva la care el se raportă; căci altfel, el ar fi mărginit și nu ar fi substanțialul ade- 87
vărat; și numai acesta spiritul nu este în sine: ceea ce e finit și exterior, — fiindcă tocmai ce e finit și exterior nu mai e ceea ce este în sine, ci ceea ce este pentru altceva, ceea ce a intrat în relație. Dar întrucît, pe de altă parte, adevărul și veșnicul trebuie să devină cunoscute, — adică să intre în conștiința finită, să fie pentru spirit, acest spirit, pentru care adevărul există în primul rînd, este cel finit, iar modul conștiinței lui constă în reprezentările și formele unor lucruri și raporturi finite. Aceste forme sînt ceea ce este familiar conștiinței, ceea ce e obișnuit pentru ea; este modul general al finității, mod pe care ea și-l însușește și pe care l-a făcut mediu general al reprezentărilor sale, mediu la care trebuie referit tot ce vine în atingere cu ea, pentru ca în el ea să se posede și să se cunoască pe sine însăși.

Poziția religiei este aceasta: adevărul care ne devine accesibil prin ea este dat în mod exterior. Se afirmă: revelația adevărului este o revelație dată omului, el trebuie s-o accepte și să se resemneze: rațiunea omenească nu poate descoperi prin sine însăși adevărul. Adevărurile religiei s î n t, nu se știe de unde provin, conținutul lor este dat, și e dincolo de rațiune și deasupra ei. Aceasta este poziția religiei pozitive. Adevărul este vestit de către un profet, de un trimis al lui Dumnezeu; acesta este un individ; cine e el este indiferent în ce privește conținutul în sine și pentru sine. Ceres, Triptolem au introdus agricultura și căsătoria la greci, motiv pentru care aceștia i-au venerat; lui Moise și lui Mohamed popoarele le sînt recunoscătoare. Cine este individul prin care a fost comunicat adevărul, acest fapt exterior, este ceva de natură istorică, ceva ce nu privește conținutul absolut. Persoana nu este ea însăși conținut al doctrinei. Religiei creștine îi este propriu că această persoană, Hristos însuși, determinația sa de a fi fiu al lui Dumnezeu, 88
aparține naturii însăși a lui Dumnezeu. Dacă Hristos ar fi pentru creștini numai învățător, ca Pitagora sau Socrate ori

Columb, conținutul doctrinei lui nu ar fi un conținut divin universal, nu ar fi revelație, învățătură despre natura lui Dumnezeu; iar noi nu vrem să cunoaștem decît această natură.

Fără îndoială, adevărul, indiferent de treapta pe care se găsește el însuși, trebuie să fie perceput de oameni în chip exterior, ca obiect reprezentat în formă sensibilă, ca obiect prezent, cum a văzut pe Dumnezeu Moise în tufa aprinsă și cum grecii percepeau cu conștiința lor divinitatea în formă de imagini de marmură sau de alt fel de reprezentări. Dezvoltarea ulterioară constă în faptul că ea nu se oprește și nu trebuie să se oprească la acest mod exterior, — în religie, întocmai ca și în filozofie. Astfel de figuri ale imaginației sau un astfel de conținut istoric (Hristos) trebuie să devină pentru spirit ceva spiritual, începînd în felul acesta să fie ceva exterior, deoarece modul exterior este cel lipsit de spirit. Noi trebuie să cunoaștem pe Dumnezeu „în spirit și adevăr". Dumnezeu este spiritul universal, absolut, esențial. Cît privește relația acestui spirit față de spiritul omenesc, importante sînt determinațiile următoare:

Omul trebuie să adopte o religie. Care este temeiul credinței sale? Religia creștină spune: mărturia spiritului despre acest conținut. Hristos îi mustră pe farisei fiindcă pretind de la el minuni; numai spiritul percepe spiritul, miracolul nu este decît presimțire a spiritului, el este întrerupere a procesului natural, numai spiritul este adevăratul miracol față de cursul naturii. Spiritul însuși este numai această percepere a lui însuși. Nu este decît un unic spirit, spiritul divin, universal, dar nu numai în sensul că el ar fi pretutindeni. El nu trebuie conceput ca ceea ce este comun, numai ca totalitate exterioară în mulți, în toți indivizii, care, în esență, există ca singulari, ci el trebuie sesizat ca ceea ce pătrunde, ca unitate a lui însuși și a resfrîngerii altului său (*als die Einheit seiner selbst und eines Scheines seines Andern*), ca ceea ce e subiectiv, particular. Ca universal
89 el își este sieși obiect, e determinat astfel ca ceva particular, ca acest individ; dar ca universal, trecînd peste acest alt al său, el este unitate a acestuia și a lui însuși. Adevărata universalitate (spus popular), apare ca fiind formată din două [determinații]: din ceea ce are comun universalul însuși și din ceea ce e particular. În perceperea de sine este implicată o scindare iar spiritul este unitate între ceea ce e perceput și cel ce percepe. Spiritul divin, care este perceput, este cel obiectiv; spiritul subiectiv percepe. Dar spiritul nu este pasiv, pasivitatea lui

nu poate fi decît momentană; există o unică unitate spirituală substanțială. Spiritul subiectiv este cel activ, dar spiritul obiectiv este această activitate însăși. Spiritul subiectiv activ care percepe spiritul divin — și în măsura în care percepe spiritul divin — este însuși spiritul divin. Această raportare a spiritului numai la sine însuși este determinația absolută a lui; spiritul divin viețuiește în comunitatea sa [religioasă], el este prezent în mijlocul ei. Această percepere [a spiritului divin] a fost numită credință. Aceasta nu este credință istorică. Noi luteranii — eu sînt și vreau să rămîn luteran — avem numai această credință originară. Unitatea aceasta nu este substanța spinozistă, ci e substanța cunoscătoare în conștiința de sine, care devine infinită și care se raportează la universalitate. Vorbăria despre limitele gîndirii omenești este ceva superficial. A cunoaște pe Dumnezeu este unicul scop al religiei. Mărturia spiritului despre conținutul religiei este religiozitatea însăși; este o mărturie care certifică: acest lucru este în același timp zămislire. Spiritul se zămislește pe sine însuși, și mai întîi în mărturie; el există numai întrucît se zămislește pe sine, mărturisește despre sine și se arată, se manifestă.

Momentul următor constă apoi în faptul că această mărturie, această intimă conștiință de sine, această mișcare în sine însăși, reculegere pioasă și conștiință învăluită (adică ea nu ajunge la nivelul conștiinței propriu-zise, la obiect), se decide: acest spirit pătrunzător și pătruns de sine își face intrarea în reprezentare; Dumnezeu trece în altceva, devine ceva obiectiv. Aici apar toate determinațiile de „a-fi-dat", „a-fi-primit" pe 90
care le întîlnim în mitologie; tot ce e de natură istorică, latura pozitivă, își are locul aici. Pentru a vorbi mai precis, noi îl avem atunci pe Hristos, care a venit în lume acum aproape două mii de ani. Dar Hristos spune: „Eu sînt cu voi pînă la sfîrșitul lumii; acolo unde sînt doi întruniți în numele meu, sînt cu voi"; cînd nu voi mai fi printre voi prezent în mod sensibil ca persoană, „vă va conduce spiritul întru adevăr"; relația exterioară nu este cea adevărată, ea se va suprima pe sine.

Sînt indicate aici cele două stadii diferite: în primul rînd, stadiul rugăciunii, al cultului, de exemplu consumarea cinei; acesta e perceperea spiritului divin în comunitatea [religioasă], în ea este acum real și prezent Hristos cel viu și imanent, ca conștiință de sine; în al doilea rînd, stadiul conștiinței dezvoltate, stadiu în care conținutul devine obiect: aici, acest Hristos

prezent, actual, imanent fuge înapoi cu 2000 de ani, este situat într-un colț al Palestinei, există departe, în Nazaret, în Ierusalim, ca o persoană istorică. În chip analog se petrec lucrurile în religia elenă : divinitatea rugăciunii se transformă în statuie prozaică, în marmură ; în pictură ea devine pînză sau lemn ; se ajunge deci la ceva exterior. Privită din punct de vedere luteran, cina este numai în credință ceva divin și nu mai e adorată ca ostie. Pentru noi, chipul unui sfînt nu este altceva decît piatră, un lucru.

A doua poziție trebuie, fără îndoială, să fie aceea cu care începe conștiința ; ea, conștiința, trebuie să plece de la percepere exterioară a acestei figuri, să lase să-i parvină ceea ce i se comunică, să recepteze în memorie conținutul. Însă, dacă lucrurile rămîn aici, aceasta este atunci poziția nespirituală. Oprirea pe această a doua poziție, în această îndepărtare istorică moartă, înseamnă repudierea spiritului. Păcatul celui care minte împotriva spiritului sfînt nu i se poate ierta. Dar
91 a minți contra spiritului înseamnă să crezi că el nu este universal, nu e sfînt, adică să crezi că Hristos nu este decît o altă persoană, e ceva separat, izolat, că a existat ca persoană numai în Iudeea sau că există și acum, dar dincolo, în cer, Dumnezeu știe unde, și nu e în mod real prezent în comunitatea credincioșilor săi. Cine vorbește numai despre rațiunea finită, omenească, numai despre limitele rațiunii, acela minte împotriva spiritului ; deoarece spiritul, ca infinit universal, percepîndu-se pe sine însuși, nu se percepe pe sine într-un „numai", înăuntrul unor limite, în finit ca atare, el nu este în raport cu acesta, ci se percepe pe sine numai în sine însuși, în infinitatea sa.

Cînd se spune că filozofia cunoaște esența, se afirmă mai cu seamă că esența nu rezidă în ceva exterior aceluia a cărui esență ea este. Esența spiritului meu este în însuși spiritul meu și nu în afara lui. Astfel, cînd este vorba de esența conținutului unei cărți, fac abstracție de legătura ei, de hîrtie, tipar, limbă, de multele mii de litere cuprinse în ea ; conținutul general, simplu nu este, ca esență a cărții, în afara ei. Astfel, legea nu este în afara individului, ci ea constituie adevărata ființă a individului. Esența spiritului meu este ființa mea esențială, este însăși substanța mea (altfel aș fi lipsit de esență) ; această esență este — ca să spunem așa — materialul inflamabil care, aprins de esența universală ca atare, ca esență obiectivă, poate fi luminat. Și numai în măsura în care există acest fosfor în om este posibilă sesizarea, aprinderea, luminarea ; numai astfel

există sentiment, presentiment şi ştiinţă despre Dumnezeu în om; fără aceasta nici spiritul divin nu ar fi ceea ce e universal în şi pentru sine. Esenţa este ea însăşi conţinut esenţial, nu ceea ce e lipsit de conţinut, ceea ce e nedeterminat. Întocmai cum cartea mai are şi un alt conţinut, tot astfel şi în spiritul individual se mai află o mare masă de alte forme de existenţă care ţine numai de manifestarea esenţei. Or, religia este starea 92
în care această esenţă este cunoscută. Individualul, dotat de existenţa exterioară, trebuie deosebit de această esenţă. Esenţa este spirit, nu e ceva abstract; „Dumnezeu nu este un Dumnezeu al celor morţi, ci al celor vii", şi anume al spiritelor vii:

Fără prieteni era marele făuritor al lumilor,
Simţea o lipsă, — de-aceea el creă spirite,
Oglinzi fericite ale fericirii sale.
Nu-şi găsi Fiinţa supremă însă egalul;
Dar din cupa întregii împărăţii a spiritelor
Spumegă infinitatea [1].

Cît priveşte deosebirea dintre forma de cunoaştere realizată de religie şi cea proprie filozofiei, cunoaşterea filozofică se înfăţişează ca o cunoaştere ce se îndreaptă împotriva relaţiei analizate mai sus, distrugînd-o, relaţie conform căreia, în religie, spiritul universal se răsfrînge în conştiinţă mai întîi în mod obiectiv, ca ceva exterior. Plecînd de la ceea ce este exterior, pietatea religioasă inversează apoi ea însăşi — cum am amintit deja — acest raport, îl suprimă; astfel, filozofia este justificată de cucernicia religioasă şi de cult, ea făcînd doar acelaşi lucru pe care-l săvîrşesc acestea. Filozofia are deci dubla sarcină: în primul rînd, de a prinde, asemenea religiei în cult, conţinutul substanţial, sufletul spiritual, iar în al doilea rînd, de a înfăţişa conştiinţei acest conţinut ca obiect, dar în forma gîndirii. Filozofia gîndeşte conceptual ceea ce religia înfăţişează ca obiect al conştiinţei, fie ca operă a imaginaţiei, fie ca existenţă istorică. În conştiinţa religioasă forma cunoaşterii obiectului este o formă care aparţine reprezentării şi care conţine mai mult sau mai puţin în ea elemente sensibile. În filozofie nu ne exprimăm ca în religie, spunînd că Dumnezeu a născut pe fiul său, relaţie luată din viaţa naturală. Dar gîndul, substanţialul unei astfel de relaţii, este acceptat de filozofie. Întrucît filozofia îşi gîndeşte obiectul, ea are avantajul că, ceea ce în re- 93

[1] Schiller, *Die Freundschaft* (Prietenia) (*Nota trad.*).

ligie se înfățișează ca momente distincte, în filozofie este în unitate. În reculegerea religioasă apare conștiința cufundării în ființa absolută. Ambele stadii ale conștiinței religioase sînt îmbinate într-o unitate în gîndirea filozofică.

Aceste două forme sînt cele care se deosebesc una de cealaltă și care, din această cauză, se pot înfățișa ca opuse, ca în conflict una cu alta. Și este natural și oarecum un fenomen necesar ca, în forma lor mai determinată de înfățișare, ele să ia cunoștință numai de caracterul lor diferit și ca, din această cauză, ele să păsească inițial ca dușmane una față de alta. În lumea fenomenelor, ce e în primul rînd este ființa concretă, ca ființă determinată, ca ființă-pentru-sine în opoziție cu altceva. Este ulterior faptul că gîndirea se sesizează pe ea însăși în chip mai concret, se adîncește în sine și că spiritul ca atare îi devine conștient. Concretul este universalul care e determinat, care conține deci, în sine pe al său altul. Mai întîi spiritul este abstract ; în această stare de jenă, el se știe diferit de altceva și opus acestuia. Întrucît se sesizează pe sine în chip mai concret, el nu mai este prizonierul modului determinat, cunoscîndu-se și posedîndu-se pe sine numai în acest mod de a fi diferit, ci, ca spiritualitate concretă, el prinde deopotrivă și substanțialul în forma care apărea diferită de el și în care el nu sesizase decît f e n o m e n u l, îndreptîndu-se împotriva l u i ; el se recunoaște de acum pe sine însuși în conținutul acestei forme, în interiorul ei, prinde abia acum ceea ce este opus al său și-i face dreptate.

În general, desfășurarea în istorie a acestei opoziții constă în faptul că gîndirea apare înainte de toate numai în cuprinsul religiei, neliberă, în exteriorizări singulare. În al doilea rînd, gîndirea se întărește, se simte ca gîndire ce se sprijină pe ea însăși,
94 ia atitudine și se comportă dușmănos față de cealaltă formă, nerecunoscîndu-se pe sine în ea. A treia poziție este aceea că gîndirea sfîrșește prin a se recunoaște pe sine însăși în această altă formă.

Filozofarea a trebuit să înceapă exercitîndu-și funcția cu totul pentru sine, izolînd gîndirea de orice credință populară și considerîndu-se pe sine ca un domeniu cu totul aparte, ca un domeniu diferit de lumea reprezentării ; așa încît cele două lumi stăteau cu totul liniștite una alături de cealaltă ; adică, mai degrabă, nu se ajungea încă la nici o reflexie asupra opoziției dintre ele și, tot atît de puțin, la gîndul de a le concilia (de a arăta că credința populară are același conținut ca și conceptul

dar în altă formă exterioară), de a căuta astfel să fie explicată și justificată credința populară și de a putea exprima iarăși conceptele gîndirii libere însăși în modul propriu religiei populare.

Vedem astfel că inițial filozofia este îngrădită și prinsă în cercul păgînității eline. După aceea, bazîndu-se pe sine, ea păşeşte împotriva religiei populare, adoptînd o atitudine dușmănoasă, pînă ce, înțelegînd interiorul acesteia, ea se recunoaşte pe sine în religie. Astfel, dacă cei mai mulți dintre filozofii greci mai vechi nu aderau la religia populară, cel puțin ei nu au fost împotriva ei și nu au reflectat asupra ei. Filozofii de mai tîrziu, ba chiar și Xenofan, au atacat în modul cel mai violent reprezentările populare și astfel au apărut numeroşi aşa-numiți ateişti. Cît stăteau de liniştite unul lîngă altul domeniul religiei populare cu acela al gîndirii mai abstracte vedem și la filozofii eleni mai cultivați de mai tîrziu, cu ale căror speculații exercitarea cultului, invocarea pioasă a zeilor, sacrificiile etc. conviețuiau laolaltă în chip cu totul onest, lipsit de ipocrizie. Socrate a fost acuzat că el propovăduieşte alți zei decît zeii religiei populare; fără îndoială, δαιμόνιον al lui se opunea principiului moralității și al religiei greceşti; dar Socrate a practicat în același timp în chip cu totul onest prescripțiile religiei poporului său și știm că ultimul său cuvînt a fost acela de a
95 însărcina pe prietenii săi să ducă un cocoș jertfă lui Esculap, dorință care nu poate fi compatibilă cu gîndul dus pînă la capăt de Socrate despre esența lui Dumnezeu și, îndeosebi, despre moralitate. Platon s-a ridicat contra poeților și împotriva zeilor acestora. Abia cu mult mai tîrziu au recunoscut neoplatonicienii conținutul general al mitologiei populare repudiate mai înainte de către filozofi, întrucît ei au transpus și au tradus această mitologie în concepte ale gîndirii, făcînd uz de ea în mod simbolic, chiar pentru exprimarea filozofemelor lor, ca de un limbaj metaforic.

Constatăm de asemenea că, în religia creştină, gîndirea devine mai întîi dependentă de forma acestei religii, mişcîndu-se înăuntrul ei, adică făcînd din ea bază a sa și plecînd de la doctrina creştină ca de la premisa absolută. Mai tîrziu vedem apărînd opoziția dintre aşa-numita credință și aşa-numita rațiune, după ce gîndirii îi crescuseră aripile: vulturul tînăr se înalță în zbor pentru sine spre soarele adevărului, însă, ca animal de pradă încă, el se îndreaptă împotriva religiei și o combate. Relația care apare cel mai tîrziu între religie și filozofie se caracterizează prin faptul că filozofia face dreptate conținu-

tului religiei cu ajutorul conceptului speculativ, adică îl justifică în faţa gîndirii însăşi ; pentru aceasta conceptul trebuie să se fi conceput pe sine ca concept concret, să fi pătruns pînă la nivelul spiritualităţii concrete. Aceasta trebuie să fie poziţia filozofiei epocii noastre, filozofie care s-a născut înăuntrul creştinismului şi care nu poate avea alt conţinut decît însuşi spiritul lumii ; dacă spiritul universal se înţelege pe sine în filozofie, el se înţelege pe sine şi în forma care mai înainte era adversară filozofiei.

În consecinţă, religia are un conţinut comun cu filozofia şi numai formele sînt diferite ; şi nu este vorba de altceva decît ca forma conceptului să fie atît de perfecţionată, încît acesta să poată prinde conţinutul religiei. Adevărat este numai ceea
96 ce s-a numit mistere ale religiei, acestea sînt elementul speculativ al religiei. La neoplatonicieni μυεῖν, μυείσθαι (a fi iniţiat) înseamnă a te ocupa cu concepte speculative. Prin mistere se înţelege în sens superficial ceea ce este plin de taină şi rămîne aşa fără să fie cunoscut. Dar în misterele eleuzine nu exista nimic necunoscut (toţi atenienii erau iniţiaţi în ele, — Socrate însă nu), lucru pe care vreau să-l notez pe seama domnilor filologi, deoarece şi în filologie are valoare această reprezentare. Singurul lucru care era interzis a fost divulgarea publică a misterelor în faţa străinilor ; unora acest fapt le-a fost imputat ca crimă.

În religia creştină dogmele se numesc mistere, ele sînt ceea ce se ştie despre natura lui Dumnezeu ; ştiinţă care nu are nimic secret în ea — fiind accesibilă tuturor membrilor comunităţii, — şi prin care aceştia se deosebesc de adepţii altor religii ; deci „mister" nu înseamnă ceva necunoscut, deoarece toţi creştinii sînt iniţiaţi în secretul lui. După natura lor, misterele, ca conţinut speculativ, sînt ascunse pentru intelect, dar nu pentru raţiune ; ele sînt tocmai ceea ce este raţional în sens speculativ. Intelectul nu sesizează ceea ce e speculativ, ceea ce e concret, intelectul păstrează deosebirile absolut separate unele de altele ; contradicţia dintre acestea o conţine şi misterul, dar el este totodată şi rezolvarea acestor contradicţii.

În schimb, filozofia este împotriva aşa-numitului raţionalism din teologia modernă. Acest raţionalism vorbeşte mereu de raţiune, dar această raţiune a lui nu este decît intelect sec ; din raţiune el nu conţine decît momentul gîndirii independente, dar şi aceasta este numai gîndire abstractă. Raţionalismul este opus, ca formă şi conţinut, filozofiei ; el a golit cerul de conţinut.

coborînd totul la nivelul relațiilor finite ; și este opus filozofiei și din punctul de vedere al formei, deoarece forma lui este discursivă, rezonare neliberă (*unfreies Raisonnieren*), nu este se- 97
sizare prin concept. Supranaturalismul este în religie opus raționalismului, dar, în privința conținutului adevărat, el este înrudit cu filozofia, însă deosebit ca formă, fiindcă a devenit cu totul lipsit de spirit, țeapăn, și admite justificarea sprijinită pe autoritatea exterioară. Scolasticii nu au fost astfel de supranaturaliști, ei au căutat să cunoască dogma bisericii prin gîndire, s-o înțeleagă cu ajutorul conceptului. Dacă religia afirmă, cu rigiditatea autorității sale abstracte, împotriva gîndirii că „porțile iadului nu o vor învinge", poarta rațiunii este în schimb mai tare decît iadul, nu pentru a învinge biserica, ci pentru a se concilia cu ea. Ca gîndire înțelegătoare a acestui conținut, filozofia are față de reprezentarea proprie religiei avantajul că ea înțelege ambele poziții : ea poate înțelege religia, ea înțelege și raționalismul și supranaturalismul și se înțelege și pe sine, dar cazul nu este și invers. Stînd pe poziția reprezentării, religia înțelege numai ceea ce se află pe aceeași poziție cu ea, și nu pricepe filozofia, conceptul și determinațiile generale ale gîndirii. Adesea nu i s-a făcut nedreptate unei filozofii cînd i s-a reproșat opoziția ei față de religie, dar adesea i s-a făcut și nedreptate cînd acest reproș a venit de pe poziție religioasă.

Pentru spirit, așa cum este el în sine și pentru sine, forma religiei este necesară. Ea este forma adevărului așa cum există ca pentru toți oamenii, pentru orice mod al conștiinței ; forma aceasta generală pe care o ia conștiința omului este, mai întîi, cea sensibilă și apoi, în al doilea rînd, amestecul formei universalului în fenomenul sensibil, reflexia. Conștiința care operează cu reprezentări, miticul, pozitivul, istoricul, este forma care ține de inteligibilitatea proprie intelectului. Esența conținută în mărturia spiritului nu devine obiect pentru conștiință decît 98
dacă apare în formă inteligibilă pentru intelect. De altfel, conștiința trebuie să fie familiarizată cu aceste forme din experiență, din viață. Prin urmare, religia trebuie să posede conștiința a ceea ce e adevărat, a ceea ce e spiritual, ea trebuie să posede forma rațiunii ; sau conștiința a ceea ce e adevărat trebuie să aibă forma religiei. Aceasta este justificarea generală a acestei forme ; conștiința care gîndește însă nu este forma exterioară, universală, pentru toți oamenii.

Am analizat deci deosebirea care există între filozofie și religie. Dar, privitor la ceea ce voim să tratăm în istoria filozofiei, mai rămîn de notat unele lucruri care decurg în parte din cele spuse mai sus.

În al doilea rînd. Cum trebuie deci să ne comportăm în istoria filozofiei față de această rudă? Mai întîi, ne întîlnim cu mitologia; s-ar părea că ea ar putea fi cuprinsă în istoria filozofiei. Mitologia este produs al imaginației, nu al bunului plac, care are și el loc aici; însă elementul principal al mitologiei este operă a rațiunii imaginative care face din esență obiect al său, dar care încă nu are alt organ de percepere în afară de modul sensibil de reprezentare; astfel zeii au formă omenească. Mitologia poate fi studiată în interesul artei etc., însă spiritul gînditor trebuie să descopere în ea conținutul substanțial, gîndul, filozofema, cuprinse implicit în ea, întocmai cum căutăm rațiune în natură. Acest mod de a trata mitologia era propriu neoplatonicienilor; în timpurile mai noi, procedează astfel mai cu seamă prietenul meu Kreuzer în *Simbolica* sa. Acest fel de tratare este privit cu animozitate de către alții, este condamnat pe motivul că trebuie să se procedeze numai în spirit istoric și că este neistoric să se încorporeze într-un mit oarecare o filozofemă care este apoi explicată prin el, filozofemă la care anticii nu s-au gîndit [cînd au născocit mitul respectiv]. — Această din urmă observație este, pe de o parte, cu totul justă, căci acest fel de a privi lucrurile este propriu lui
99 Kreuzer și alexandrinilor care s-au ocupat de mituri. Cei vechi nu au gîndit în mod conștient astfel de filozofeme. Aceasta nu o afirmă însă nimeni; dar a susține că astfel de conținuturi nu sînt cuprinse implicit în miturile respective înseamnă a ridica o obiecție absurdă. Ca produse ale rațiunii (dar nu ale celei gînditoare), religiile popoarelor, precum și mitologiile, oricît ar fi ele de simple și oricît ar apărea de puerile, conțin, fără îndoială, asemenea operelor de artă veritabile, idei, determinații generale, adevărul; instinctul raționalității le stă la bază. Cu aceasta este legat faptul că, întrucît mitologicul trece în modul sensibil de a privi lucrurile, se amestecă aici și un oarecare material accidental exterior. Deoarece înfățișarea conceptului în chip sensibil conține totdeauna în ea o nepotrivire, terenul imaginației nu poate exprima ideea în mod adevărat. Această formă sensibilă, produsă în mod istoric sau natural, trebuie determinată sub multe din aspectele ei, iar acest mod exterior de a fi determinat trebuie să aibă mai mult ori mai

puțin o natură ce nu corespunde ideii. Se poate întîmpla ca și în această explicație să fie conținute multe erori, mai ales cînd se merge pînă la amănunte. Mulțimea obiceiurilor, acțiunilor, ustensilelor, hainelor, sacrificiilor etc. poate conține desigur, ceva analogic, o relație, dar foarte îndepărtată, motiv care face să intervină aici numeroase elemente accidentale. Trebuie însă recunoscut ca fapt esențial că mitologia conține în ea rațiune; a o înțelege în felul acesta este un mod necesar de a o considera.

Numai că, din prezenta istorie a filozofiei, mitologia va trebui să fie exclusă, deoarece noi nu avem de-a face în ea cu filozofeme în general, cu gînduri conținute numai i m p l i c i t într-o înfățișare oarecare; ci cu gînduri explicite și numai întrucît sînt explicite, — numai întrucît conținutul pe care religia îl cuprinde în ea, ajunge la conștiință în forma gîndului. Aceasta este o deosebire enormă. Rațiunea există și la copil, 100
ca este în el, dar nu este decît simplă dispoziție. În filozofie însă avem de-a face cu forma potrivit căreia acest conținut este expus în forma gîndului. Forma absolută a ideii este numai gîndul. Filozofemele conținute i m p l i c i t în religie nu ne privesc. Ele trebuie să fie ca gînduri.

Evident, în multe mitologii ni se dau imagini și în același timp și semnificația lor, ori imaginile trimit direct la semnificația lor. Vechii perși adorau soarele sau focul în general, ca pe ființa supremă. Fondul originar este, în religia persană, Zervane Akerene, timpul nemărginit (eternitatea). Această ființă simplă, infinită, are „cele două principii, Ormuzd (Ὡρομάσδης) și Ahriman (Ἀρειμάνιος), domnii binelui și ai răului"*. Plutarh spune că această ființă, „nu este o unică ființă care ar susține și ar guverna totul, ci binele este amestecat cu răul și, în general, natura nu produce nimic ce este pur și simplu; astfel, această ființă nu este un distribuitor unic care ne-ar da ca un ospătar din două vase o băutură și ar amesteca-o, ci această ființă mișcă, dacă nu întreaga lume, cel puțin acest pămînt în mod inegal prin mijlocirea a două principii opuse și dușmane dintre care unul se îndreaptă spre dreapta, iar celălalt acționează în sens contrar. Zoroastru și-a reprezentat acest lucru în felul că unul dintre principii (Ormuzd) ar fi lumina, iar celălalt (Ahriman) întunericul; la mijloc, între ei, ar fi Mithra (μέσος δὲ ἀμφοῖν), motiv pentru care perșii îl numesc „mijlo-

* Diog. Laertios I, § 8.

citorul" (μεσίτης)*. Mithra este apoi şi substanţa, fiinţa universală, soarele ridicat la nivelul totalităţii. El nu este
101 mijlocitor între Ormuzd şi Ahriman, ca şi cînd ar trebui să încheie pace între ei, încît să continue să subsiste amîndoi, ci el se alătură lui Ormuzd, luptînd împreună contra răului. Mithra nu participă la bine şi la rău, el nu este o astfel de funestă fiinţă intermediară.

Ahriman este numit uneori fiul luminii cel întîi născut, dar numai Ormuzd a rămas în lumină. La crearea lumii vizibile, Ormuzd, în a sa împărăţie a luminii, împărăţie de necuprins, a aşezat bolta fermă a cerului pe pămînt, boltă care, deasupra, este înconjurată de toate părţile de lumina cea dintîi, de lumina originară. În mijlocul pămîntului se găseşte înaltul munte Albordi, care se înalţă pînă sus în lumina primordială. Împărăţia luminii lui Ormuzd se întinde netulburată deasupra bolţii solide a cerului şi peste muntele Albordi, la fel ca şi peste pămînt, pînă în al treilea ev, cînd a pătruns Ahriman — a cărui împărăţie a întunericului se mărginea mai înainte să se întindă sub pămînt — în lumea corpurilor lui Ormuzd, domnind de acum înainte împreună cu acesta. Acum, spaţiul dintre cer şi pămînt este împărţit pe jumătate între lumină şi noapte. Întocmai cum mai înainte Ormuzd nu avea decît un stat al spiritelor luminii, tot astfel Ahriman nu domnea decît într-un stat al nopţii, acum însă, pătrunzînd în lumea lui Ormuzd, el opune creaţiei pămîntene a luminii o creaţie pămînteană a nopţii. De acum începînd, stau faţă în faţă, potrivnice una celeilalte, două lumi corporale, una pură şi bună, alta impură şi rea. Această opoziţie străbate întreaga natură. Pe muntele Albordi Ormuzd a creat pe Mithra ca mijlocitor pe seama pămîntului. Scopul creaţiei lumii corporale nu este altul decît acela de a readuce la creatorul lor fiinţele căzute de la el, de a le face din nou bune şi, prin aceasta, de a face să dispară pentru totdeauna răul. Lumea corpurilor este teatrul şi cîmpul de luptă dintre bine şi rău; dar lupta luminii cu întunericul nu este o opoziţie în sine absolut nerezolvată, ci e trecătoare, deoarece Ormuzd, principiul luminii, va învinge.

Observ cu privire la cele de mai sus că acest dualism este
102 remarcabil sub raport exclusiv filozofic. O dată cu el devine necesar conceptul; acesta este în sine în mod nemijlocit contrariul său însuşi, este în altul unitate a sa cu sine însuşi. Întru-

---

* *De Iside et Osiride* (vol. II, p. 369, ed. Xyland).

cît dintre cele două principii esența este, propriu-zis, numai principiul luminii, iar principiul întunericului este ceea ce e lipsit de valoare, principiul luminii coincide cu Mithra însuși, care fusese numit mai înainte ființă supremă. Considerînd în aceste reprezentări momentele care au o legătură mai apropiată cu filozofia, interesant poate fi pentru noi numai ceea ce e general în aceste reprezentări, adică o esență simplă al cărei opus absolut se înfățișează ca opoziție a esenței și a suprimării ei. Opoziția s-a dezbrăcat de aparența accidentalității. Dar principiul spiritual nu este separat de cel fizic, întrucît binele și răul sînt determinate în același timp ca fiind lumină și întuneric. Vedem, prin urmare, că aici gîndul se rupe și totodată nu se rupe de realitate, așa cum se întîmplă numai în religie, încît suprasensibilul este iarăși reprezentat într-un chip sensibil, lipsit de concept, și împrăștiat; dar întreaga împrăștiere a sensibilului este comprimată într-o opoziție simplă, iar mișcarea este reprezentată tot așa de simplu. Aceste determinații sînt foarte apropiate de gînd, ele nu sînt simple imagini. Dar nici atare mituri nu interesează filozofia. În ele principalul nu este gîndul, ci elementul precumpănitor este forma mitului. În toate religiile există oscilare între ceea ce e metaforă și ceea ce este gînd; acest amestec se situează încă în afara filozofiei.

Tot astfel, la fenicieni, cosmogonia lui Sanchuniaton *: „Principiile lucrurilor sînt un haos, în care elementele nedezvoltate erau amestecate unele cu altele, și un spirit aerian. Acesta a fecundat haosul, creînd împreună cu el o materie gelatinoasă, pe Mot (ἰλύν), care conținea în ea forțele vieții și semințele animalelor. În urma amestecului lui Mot cu materia haosului și în urma fermentării care a rezultat de aici, elementele s-au separat. Părțile de foc au urcat în înălțime și au format constelațiile. Prin acțiunea acestora asupra aerului s-au creat norii. Pămîntul deveni productiv. Din amestecul apei cu pămîntul, amestec intrat în putrefacție sub influența lui Mot, au luat naștere animalele, imperfecte și lipsite de simțuri. Acestea, la rîndul lor, au dat naștere altor animale, mai perfecte și dotate cu simțuri. Zguduirea produsă de tunet 103

* *Sanchuniathonis Fragmenta*, ed. Rich. Cumberland, Londin, 1720, 8°; în germană de J. P. Kassel, Magdeburg, 1755, 8° (pp. 1—4). — Aceste fragmente, aflate la Eusebiu (*Praepar. Evang.*, I, 10), sînt scoase dintr-o traducere a lui Sanchuniathon în greceşte din limba feniciană, traducere făcută de gramaticul Philo din Biblos. Philo a trăit pe timpul lui Vespasian; el atribuie lui Sanchuniathon o etate înaintată.

în furtună a fost aceea care a făcut să se trezească la viață primele animale, care dormeau în învelișul semințelor lor".

La caldeeni, Berosus : „Zeul originar este Bel, zeița e Omoroka (Marea), iar alături de aceștia au mai existat și alți zei. Bel a tăiat în două pe Omoroka pentru a face din cele două jumătăți ale ei cerul și pămîntul. După aceea și-a tăiat lui însuși capul, și din picăturile sîngelui său divin a luat naștere neamul omenesc. După crearea omului, Bel alungă întunericul, despărți cerul de pămînt și dădu lumii formă mai naturală. Cum unele regiuni ale pămîntului îi apărură insuficient de populate, el sili pe un alt zeu să se sinucidă, iar din sîngele
104 acestuia luară ființă oameni mai mulți și alte genuri de animale. La început oamenii au trăit în chip sălbatic și fără cultură, pînă ce un monstru" (pe care Berosus îl numește Oannes) „i-a unit într-un stat, i-a învățat artele și științele și, în general, i-a educat spre a deveni umanitate. În acest scop, monstrul s-a înălțat din mare la răsăritul soarelui, iar la apusul soarelui el s-a ascuns din nou sub valurile mării" *.

Și mitologicul poate avea pretenția de a fi un fel de filozofare. Au existat filozofi care s-au servit de forma mitică pentru a apropia filozofemele lor de imaginație; conținutul mitului este gîndul. Însă la miturile vechi mitul nu e simplu înveliș : cei care l-au creat nu au avut, pur și simplu, gîndul pe care numai l-au ascuns. În cuprinsul modului nostru reflexiv se poate întîmpla așa ceva, poezia primordială nu pleacă însă de la separarea prozei de poezie. Dar cînd filozofii au făcut uz de mit, în cele mai multe cazuri ei au avut ideea, căutînd doar o imagine pentru aceasta. Astfel, Platon are multe mituri frumoase, mitic au vorbit și alții. Tot așa și Jacobi, care face filozofie în forma religiei creștine, exprimînd în felul acesta lucrurile cele mai speculative. Dar această formă nu este potrivită pentru filozofie; gîndul care se are pe sine însuși ca obiect trebuie să și fie pentru sine obiect în forma gîndului, el trebuie să se fi ridicat pînă la forma care îi este proprie. Platon este adesea prețuit pentru miturile lui, prin ele el ar fi dat dovadă de o genialitate mai mare decît a altor filozofi.

* *Berosi Chaldaica*, fragmente la : Josephus, Syncellus și Eusebius; colecția lui Scaliger în supliment la *De emendatione temporum*, complet la Fabricius, *Bibliotheca graeca*, vol. XIV, pp. 175 — 211 (pp. 185 — 190). — Berosus a trăit pe timpul lui Alexandru, pare să fi fost preot al lui Bel și să-și fi luat informațiile din arhivele templului din Babilon.

Se susține că miturile lui Platon ar fi ceva mai excelent decît este modul abstract de exprimare; și, fără îndoială, găsim în scrierile lui Platon frumoase expuneri de mituri. Dar, privind lucrurile mai precis, Platon recurge la mituri în parte din cauza neputinței de a se exprima în modul pur al gîndului, în parte numai în introducere; acolo însă unde ajunge la ceea ce este principal, el se exprimă altfel; în *Parmenide* de exemplu, avem determinații de gîndire simple, fără imagini. Evident, miturile 105
lui Platon pot fi utile din punct de vedere exterior; pentru a oferi elemente mai ușor reprezentabile, filozoful coboară de pe culmile speculației, dar valoarea lui Platon nu rezidă în miturile lui. Cînd gîndirea a ajuns să se întărească în așa măsură, încît să-și confere sieși în sine însăși, în propriul său element, ființă determinată, mitul devine o podoabă inutilă, care nu promovează filozofia. Adesea unii se opresc numai la aceste mituri. Astfel, Aristotel a fost rău înțeles fiindcă ici și colo el a intercalat comparații în textele sale. Metafora nu poate fi cu totul adecvată gîndului, ea conține totdeauna ceva în plus. Neîndemînarea de a-și reprezenta gîndul ca gînd recurge la mijlocul exprimării în forma sensibilă. — Nu este însă îngăduit ca gîndul să fie ascuns de mit; scopul miticului este, dimpotrivă, acela de a exprima, de a dezvălui gîndul. Această expresie, simbolul, este, se înțelege, defectuoasă; acela care ascunde gîndul în simboluri nu are gîndul. Gîndul este ceea ce se revelează, deci miticul nu este mijloc adecvat de exprimare a gîndului. Aristotel spune: „Despre cei ce filozofează în formă mitică nu merită să tratăm în chip serios" *; aceasta nu este forma în care poate fi expus gîndul, nu e decît un mod inferior [de exprimare].

Înrudit cu acest mod de exprimare este acela de a expune un conținut general în formă de: numere, linii, figuri geometrice. Acestea au caracter metaforic, dar nu concret metaforic, ca miturile. Astfel se poate spune: eternitatea ar fi un cerc, e șarpele care-și mușcă coada; — este o imagine. Dar spiritul nu are nevoie de un astfel de simbol, el are la dispoziția sa limbajul. Există popoare care s-au oprit la modul de exprimare simbolic, dar cu astfel de forme nu se merge departe. În acest element pot fi exprimate determinațiile cele mai abstracte, 106
mai departe însă se produce confuzie. Întocmai cum franc-

* Cf. *Metaph.*, III, 4: περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.

masonii au simboluri care sînt considerate ca expresie a unei înțelepciuni adînci — cum ar fi numită adîncă o fîntînă al cărei fund nu este vizibil —, tot astfel omului i se pare cu ușurință adînc ceea ce este ascuns : acolo se ascunde ceva profund. Dar, dacă ceva e ascuns, este posibil și ca în spatele lui să nu existe nimic ; astfel, la francmasoni, ceea ce e absolut ascuns (adică și pentru mulți dintre ei, și pentru cei străini de organizație) nu ascunde nimic în spatele lui, deoarece ei nu posedă nici o înțelepciune specială și nici vreo știință aparte. Gîndul este mai degrabă tocmai aceasta : să se manifeste ; — aceasta este natura sa, aceasta este el însuși : să fie clar. Manifestarea nu este o stare care totodată poate fi și nu poate fi, așa încît gîndul să rămînă încă gînd cînd nu ar fi manifestat, ci manifestarea este însăși ființa sa.

Cum vom observa cînd va fi vorba despre pitagoricieni, numerele sînt mijloace nepotrivite pentru a cuprinde gîndul ; astfel, μονάς [monadele], δυάς [diadele], τριάς [triadele] la Pitagora. Μονάς este unitatea, δυάς e diferența, iar τριάς trebuie să fie unitatea unității și a diadei ; 3 este =1 + 2, dar aceasta este deja o legătură rea ; primele două numere se unesc prin adițiune, aceasta este cea mai rea formă de unitate. Numărul trei se înfățișează într-un chip mai profund în religie ca trinitate, în filozofie ca concept. Dar numărarea este o proastă manieră.

Se vorbește și despre filozofia chinezilor, a lui Foï. Și la ei întîlnim modul de a exprima gîndurile prin numere. Totuși chinezii au și explicat semnificația simbolurilor lor, au degajat deci determinația lor. Abstracțiile universale și simple au mijit în fața spiritului tuturor popoarelor care au atins un oarecare nivel de cultură.

A l d o i l e a, trebuie să mai notăm că în religie ca atare, și apoi și în poezie, sînt cuprinse gînduri. Religia, înfățișată nu numai cu mijloacele artei, conține gînduri efective, filozofeme. În poezie (aceasta este arta care are ca element
107 limbajul) se trece și la exprimarea gîndului, găsim doar și la poeți gînduri generale profunde. Idei generale despre ceea ce este esențial se află pretutindeni. Mai cu seamă în religia indică sînt exprimate în mod explicit gînduri generale. De aceea se spune că astfel de popoare au avut și filozofie propriu-zisă. Întîlnim în cărțile indice, fără îndoială, idei generale interesante ; aceste idei se mărginesc la tot ceea ce este mai abstract : la reprezentarea nașterii și a pieirii, la reprezentarea unui

proces ciclic în această privință. Astfel este cunoscut simbolul păsării fenix, simbol venit, în general, din Orient. Găsim la cei vechi gînduri despre viață și moarte, despre trecerea ființei în neant : din viață se naște moarte, din moarte viață ; chiar în ființă, în ceea ce este pozitiv, este conținut deja negativul ; orice schimbare, orice proces vital constă în aceasta. Dar astfel de gînduri se întîlnesc numai ocazional și ele nu pot fi considerate ca filozofeme propriu-zise, deoarece filozofie avem numai atunci cînd gîndul ca atare este privit ca bază, ca absolut, ca rădăcină a restului existenței. Or, nu acesta este cazul în reprezentările despre care vorbim.

Filozofia nu are idei despre ceva, despre un obiect care există în prealabil ca substrat, ca bază. Conținutul ei este el însuși deja gînd, gîndul universal care trebuie să fie în mod absolut ceea ce este prim ; absolutul în filozofie trebuie să fie ca gînd. În religia greacă întîlnim necesitate veșnică ; aceasta este un raport universal absolut, este determinație a gîndirii. Dar acest gînd are încă subiecte alături de el, el nu exprimă decît un raport ; necesitatea nu este considerată ca însăși ființa veritabilă, atotcuprinzătoare. În consecință, nici despre acest mod nu trebuie să tratăm. Am putea vorbi astfel despre filo- 108
zofia lui Euripide, a lui Schiller, a lui Goethe. Dar toate aceste gînduri — moduri de reprezentare generale despre adevăr, despre destinația omului, despre ceea ce este moral etc. — sînt, pe de o parte, formulate numai incidental, pe de altă parte ele nu au primit forma propriu-zisă a gîndului, încît aceea ce este astfel exprimat să fie supremul lucru, să constituie fundamentul absolut. La inzi, tot ce se referă la gînd se învălmășește.

În al treilea rînd, nu ne interesează nici filozofia pe care o găsim înăuntrul unei religii oarecare. Întîlnim și la părinții bisericii și la scolastici, nu numai în religia indică, idei speculative profunde despre însăși natura lui Dumnezeu. Cunoașterea unor astfel de gînduri prezintă un interes esențial în istoria dogmaticii, dar ele nu-i aparțin istoriei filozofiei. Cu toate acestea, despre scolastici trebuie să notăm mai multe lucruri decît despre părinții bisericii. Aceștia au fost, desigur, filozofi mari, cărora li se datorează în bună măsură dezvoltarea creștinismului. Dar gîndurile lor speculative aparțin, pe de o parte, altor filozofii, care trebuie deci să fie considerate pentru ele însele ; astfel, gîndurile platonice întîlnite la ei ; pe de altă parte, gîndurile lor speculative provin din conținutul speculativ al religiei însăși, conținut care ca învățătură a bisericii le stă

pentru sine la bază, aparținînd înainte de toate credinței. Aceste gînduri se bazează deci pe o presupoziție. Propriu-zis, ele nu sînt filozofie veritabilă, adică gînduri care se bazează pe ele însele, ci ele acționează în sprijinul acestei reprezentări presupuse ca bine stabilită, fie spre combaterea și infirmarea altor reprezentări și filozofeme, fie și spre apărarea filozofică a propriei doctrine religioase împotriva acestor filozofeme și reprezentări; încît aici gîndul nu se cunoaște pe sine și nu se înfățișează ca pe ceva suprem, ca o culme absolută a conținutului, ca gînd ce se determină pe sine din interior. Conținutul trece deja pentru sine ca adevărat, nu se bazează pe gînd. — Intelectul nu înțelege adevărurile religiei; cînd el se numește pe
109 sine rațiune (proprie filozofiei luminilor), prezentîndu-se ca domn și stăpîn, se înșală. Conținutul religiei creștine nu poate fi înțeles decît pe cale speculativă. Prin urmare, cînd părinții bisericii au gîndit din interiorul învățăturii bisericii, gîndurile lor au fost foarte speculative, însă conținutul lor nu este justificat de gîndire ca atare; justificarea supremă a acestui conținut era doctrina bisericii. Aici filozofia este îngrădită înăuntrul unui concept doctrinar ferm, ea nu este gîndirea care pleacă liber de la ea însăși. Astfel și la scolastici gîndul nu se construiește pe sine din sine, el se referă la presupoziții. La scolastici gîndirea se baza deja în măsură mai mare pe sine, dar nu în opoziție cu învățătura bisericii; ambele trebuiau să fie de acord una cu alta, și erau; însă gîndirea era nevoită să dovedească din sine ceea ce mărturisise deja biserica.

În felul arătat mai sus am separat noi de filozofie ceea ce este înrudit cu ea. Apoi am scos totodată în evidență momentele acestei relații de înrudire care aparțin conceptului filozofiei, în parte însă le-am separat de acesta. În felul acesta putem degaja și cunoaște conceptul filozofiei.

c. *Separarea filozofiei de filozofia populară.* Dintre cele două sfere înrudite cu filozofia, una (sfera științelor speciale) nu a putut fi considerată de noi ca filozofie, deoarece avea lipsa că ea, ca privire și gîndire prin sine, ca activitate de a cunoaște finitul, fiind scufundată în materialul finit, nu avea comun cu filozofia conținutul, ci numai momentul formal, subiectiv; sfera a doua, religia, a avut defectul că nu avea comun cu filozofia decît conținutul, momentul obiectiv; în ea nu gîndirea
110 liberă era moment esențial, ci obiectul în formă simbolică ori în formă istorică. Filozofia pretinde unitatea, întrepătrunderea celor două momente. Ea unește aceste două laturi într-o uni-

tate : duminica vieții, cînd omul, umil, renunță la el însuși, și ziua lucrătoare, cînd omul stă pe picioarele-i proprii, este stăpîn și lucrează conform intereselor sale. O a treia poziție pare să unească ambele aceste momente : aceasta este filozofia populară. Ea are de-a face cu obiecte generale, filozofînd despre Dumnezeu și lume, și în acest caz și gîndirea este activă, vrînd să cunoască astfel de obiecte. Totuși sîntem nevoiți să lăsăm la o parte și această filozofie. Scrierile lui Cicero pot fi socotite ca aparținînd aici; este o filozofare care are locul ei, în cuprinsul căreia se spun lucruri excelente, Cicero a avut bogate experiențe ale vieții și ale cugetului, scoțînd din ele ceea ce este adevărat, după ce a văzut cu proprii săi ochi cum merg lucrurile în lume. El se exprimă ca un spirit cultivat asupra celor mai mari probleme ale omului, fapt pentru care va fi atît de iubit. Misticii, visătorii pot fi, din alt punct de vedere, încadrați aici. Ei dau expresie profundei lor pietăți, prin care au făcut experiența unor regiuni mai înalte. Cînd reușesc să exprime conținutul suprem, expunerea lor devine cuceritoare. Astfel sînt scrierile unui Pascal; în *Pensées* găsim cele mai profunde vederi.

Dar această filozofie mai are un neajuns, dacă o considerăm în lumina conceptului de filozofie. Ultima instanță la care se face apel (întocmai ca și în timpurile moderne) este faptul că omul posedă cutare instinct sădit în el de natură. În această privință Cicero este foarte larg. Se vorbește acum despre instinctul moral, dar el este numit sentiment. Astfel, religia nu s-ar sprijini pe ceva obiectiv, ci pe sentimentul religios; conștiința nemijlocită a omului despre Dumnezeu ar fi supremul temei al ei. Cicero întrebuințează adesea expresia de *consensus gentium*. Această referire este, după maniera mai nouă, părăsită mai mult sau mai puțin, deoarece subiectul trebuie să se bazeze pe sine. Se face în primul rînd apel la sentiment, la care se adaugă 111
apoi argumente, rezonări; dar și acestea nu pot apela ele însele decît la ceea ce este nemijlocit. Evident că aici se pretinde gîndire proprie, conținutul este și el scos din eu; dar sîntem nevoiți să excludem din filozofie și acest mod de a filozofa, deoarece izvorul din care este scos conținutul e de aceeași natură cu cel propriu primelor două sfere. În prima sferă izvorul este natura, în a doua este spiritul, dar aici acest izvor este autoritatea, conținutul fiind dat de ea, iar reculegerea religioasă suprimă numai pentru moment această exterioritate. Izvorul este inima, înclinațiile, predispozițiile, ființa noastră

naturală, sentimentul meu de dreptate, sentimentul meu despre Dumnezeu. Conținutul este într-o formă care e numai o formă naturală. În sentiment am totul, dar și în mitologie am tot conținutul, însă acesta nu există în chip autentic nici în sentiment și nici în mitologie. Legile, învățăturile religiei fac să pătrundă acest conținut în conștiință într-un mod mai determinat; în sentiment arbitrarul subiectivului se amestecă încă în conținutul acesta.

3. ÎNCEPUTUL FILOZOFIEI ȘI AL ISTORIEI EI

În filozofie conținut este gîndul, universalul, care este toată ființa. Acest conținut general trebuie determinat. Vom vedea cum apar încetul cu încetul în istoria filozofiei determinațiile acestui conținut. Mai întîi aceste determinații vor fi nemijlocite, mai departe universalul trebuie conceput ca ceea ce se determină în chip infinit pe sine însuși. Întrucît am determinat astfel conceptul filozofiei, se pune întrebarea: unde începe filozofia și istoria ei?

a. *Libertatea gîndirii ca condiție a începutului.* După cele spuse mai sus, răspunsul general este: filozofia începe acolo
112 unde universalul este conceput ca fiind existentul atotcuprinzător sau unde ceea-ce-este e sesizat într-un mod general, unde apare gîndirea gîndirii. Unde s-a întîmplat oare acest lucru? Unde a început oare așa ceva? Acesta este aspectul istoric al întrebării. Gîndirea trebuie să fie pentru sine, să vie la existență în libertatea ei, să se rupă de ceea ce e natural și să iasă din cufundare în intuiție. Gîndirea ca liberă trebuie să intre în sine, este pusă prin aceasta conștiința libertății. Începutul adevărat al filozofiei trebuie făcut acolo unde absolutul nu mai există ca reprezentare, ci unde gîndul liber nu numai că gîndește simplu absolutul, ci sesizează ideea acestuia, adică acolo unde gîndul liber concepe ființa ca fiind gînd (ființă care poate fi și gîndul însuși), ființă pe care o recunoaște ca fiind esență a lucrurilor, sesizînd-o ca totalitate absolută și ca esență imanentă a toate, chiar și atunci cînd aceasta ar fi o ființă exterioară. Astfel, ființa simplă, neperceptibilă cu simțurile, pe care evreii au gîndit-o ca fiind Dumnezeu (orice religie este gîndire), nu este obiect al filozofiei; ci obiect al filozofiei sînt, de exemplu, propozițiile: esența sau principiul lucrurilor este apa, ori focul, ori gîndul.

Această determinație generală, gîndirea care se afirmă pe sine însăși, este determinație abstractă. Ea este începutul filozofiei; acest început este în același timp ceva istoric, e figura concretă a unui popor al cărei principiu îl constituie ceea ce am spus. Un popor care posedă această conștiință a libertății își întemeiază ființa sa determinată, concretă, pe acest principiu. Legislația, întreaga stare a poporului, își are temeiul numai în conceptul pe care spiritul și-l face despre sine, numai în categoriile pe care le posedă el. Cînd spunem că apariția filozofiei este condiționată de conștiința libertății, spunem că poporului, la care începe filozofia, trebuie să-i stea la bază acest principiu; consecința practică a acestui fapt este înflorirea libertății reale, a libertății politice. Aceasta începe numai acolo unde individul pentru sine se știe pe sine ca individ, ca pe ceva universal, esen- 113
țial, care, ca individ, are o valoare infinită, sau acolo unde subiectul a ajuns la conștiința personalității, deci cînd el vrea să fie prețuit pur și simplu pentru el însuși. Aici este implicată gîndirea liberă a obiectului; a obiectului absolut, universal, esențial. A gîndi înseamnă a da la ceva forma generalității; a se gîndi pe sine înseamnă a se ști pe sine ca universal în sine, a-și da determinația universalului, a se raporta la sine însuși. Aici este implicat elementul libertății practice. Gîndirea filozofică implică legătura următoare: gîndul, ca gîndire, are în fața sa un obiect general; gîndul face din general obiect al său, sau ceea ce este obiectiv se determină pe sine ca universal. Gîndul determină singularitatea lucrurilor naturale care se găsesc în conștiința sensibilă ca pe ceva universal, ca pe un gînd, ca pe un gînd obiectiv, iar ce e obiectiv el îl determină ca gînd. În al doilea rînd, este nevoie ca pe acest general eu să-l cunosc acum, să-l determin, să-l știu. O relație față de general, relație care îl știe și îl cunoaște, se produce numai în măsura în care eu mă consider pe mine pentru mine și mă mențin ca atare. Întrucît ceea ce e obiectiv rămîne față de mine ceea ce este obiectiv și întrucît eu în același timp îl gîndesc, acesta este al meu; și cu toate că el este gîndirea mea, el este totuși pentru mine ceea ce e absolut general; eu m-am menținut în acesta, sînt păstrat în acest ce obiectiv, infinit, am conștiință despre el și mă opresc pe poziția obiectivității.

Aceasta este legătura generală care există între libertatea politică și apariția libertății gîndului. De aceea în istorie filozofia apare numai acolo unde apar constituții libere. Spiritul trebuie să se separe de voința sa naturală, de starea sa de cufun-

dare în materie. Forma cu care începe spiritul lumii şi care premerge treptei acestei separări este treapta unităţii spiritului cu natura, unitate care, fiind nemijlocită, nu este cea adevărată.
114 Acesta este modul oriental de a fi; filozofia începe în lumea greacă.

b. *Excluderea Orientului şi a filozofiei lui*. Despre prima formă trebuie să dăm cîteva lămuriri. Spiritul este conştiinţă, e ceea ce voieşte, ceea ce doreşte. Cînd conştiinţa de sine se află pe această primă treaptă, cercul reprezentărilor şi al voinţei ei este finit. Deci, inteligenţa fiind aici finită, sus-amintita unitate a spiritului şi a naturii nu este starea perfectă. Scopurile nu sînt încă ceva general pentru sine. Cînd vreau să realizez dreptatea, moralitatea, vreau ceva general; aici caracterul generalului trebuie să stea la bază. Cînd un popor are legi juridice, generalul este obiect; acest lucru presupune o întărire a spiritului. Cînd voinţa vrea ceea ce este general, ea începe să fie liberă. Voinţa generală conţine raportări de-ale gîndirii la gîndire (la general); astfel, gîndirea este la sine însăşi. Poporul vrea libertate, îşi subordonează dorinţele legii; mai înainte de aceasta ceea ce e voit este numai ceva particular. Natura mărginită a voinţei constituie caracterul orientalilor, la ei voinţa se voieşte pe sine ca voinţă finită, ea încă nu s-a conceput pe sine ca generală. Drept urmare, nu există la ei decît stare de stăpîn şi slugă; aceasta este sfera despotismului, unde frica este, în general, categoria dominantă. Voinţa încă nu este liberată de acest finit, fiindcă gîndirea nu este încă liberă pentru sine; ea poate fi sesizată, prin urmare, în acest finit, finitul poate fi afirmat ca negativ. Acest sentiment al negaţiei — că ceva nu poate rezista — este frica; libertatea este a nu fi în ceea ce este finit, ci în fiinţa-pentru-sine; aceasta nu poate fi atacată. Omul trăieşte în frică sau el domină oamenii prin frică; ambele poziţii stau pe aceeaşi treaptă, deosebirea dintre ele constă numai în energia mai mare a voinţei, energie care poate merge pînă la sacrificarea a tot ce este finit în vederea unui scop particular.

Religia are cu necesitate acelaşi caracter. Momentul prin-
115 cipal al ei este frica de Dumnezeu, peste care nu s-a trecut. „Frica de Dumnezeu este începutul înţelepciunii", aceasta este adevărat; omul trebuie să fi început cu ea, să fi cunoscut scopurile finite în determinaţia negativului. Dar omul trebuie să învingă frica prin renunţare la scopurile finite. Întrucît religia asigură mulţumire, ea însăşi este prizoniera finitului. Principalele moduri de conciliere sînt aspecte ale naturii, care sînt

personificate și venerate. Peste conținutul naturii conștiința se ridică la ceva infinit. Atunci determinația principală este frica de puterea în fața căreia individul se știe pe sine numai ca ceva accidental. Această dependență poate lua două forme, ba ea trebuie să treacă de la o extremă la cealaltă. Acest finit care este pentru conștiință poate avea forma finitului ca finit sau poate deveni infinit, care nu este însă decît ceva abstract. În felul acesta se trece de la pasivitatea voinței, de la sclavie (în domeniu practic), la energia voinței, care nu este însă decît arbitrar. Tot astfel întîlnim în religie cufundarea în cea mai adîncă senzorialitate, practicată ca cult divin, și apoi refugiul în cea mai goală abstracție, considerată ca infinit. Atitudinea sublimă de a renunța la toate se întîlnește la orientali, mai cu seamă la inzi; ei se torturează, trec în extrema abstracție. Astfel, unii inzi își privesc timp de zece ani vîrful nasului, sînt nutriți de cei ce-i înconjură și n-au nici un conținut sufletesc mai bogat; ei sînt numai abstracția care cunoaște și al cărei conținut este deci cu totul limitat. În consecință, acesta nu este terenul libertății. Despotul își realizează toanele; fără îndoială, el face și bine, dar nu ascultînd de o lege, ci de bunul său plac.

Spiritul răsare, desigur, în Orient, dar aici condițiile sînt
încă de așa natură, încît subiectul apare nu ca persoană, ci ca 116
ceva negativ și pieritor în substanțialul obiectiv (care este reprezentat, pe de o parte, ca suprasensibil, iar pe de altă parte mai mult ca material). Supremul lucru pe care-l poate realiza individualitatea, fericirea veșnică, este reprezentat ca o scufundare în substanță, ca o pieire a conștiinței și deci a deosebirii dintre substanță și individualitate, prin urmare ca nimicire. La naștere, așadar, o condiție lipsită de spirit, întrucît supremul nivel al acestei condiții este lipsa de conștiință. În fața acestei substanțe există însă omul ca individ, dar substanța este generalul, iar individul este singularul. De aceea, întrucît omul nu a realizat amintita beatitudine, întrucît este deosebit de substanță, el este în afara unității, nu are nici o valoare, există numai ca ceea ce este accidental, lipsit de drepturi, numai ca finit. El se găsește pe sine ca ceva determinat de natură, adică distribuit în caste. Aici voința nu este voință substanțială, este arbitrar, este abandonată accidentalității exterioare și interioare, numai substanța fiind ceea ce este afirmativ.

Aceasta nu exclude, desigur, noblețea, grandoarea, sublimul caracterului, care există numai ca mod determinat de natură

sau ca arbitrar, şi nu ca determinaţii obiective ale moralităţii şi ale legalităţii care trebuie respectate de toţi, avînd valoare pentru toţi, şi prin care tocmai toţi sînt recunoscuţi. Astfel, subiectul oriental are privilegiul independenţei. Nimic nu este ferm. Pe cît de nedeterminată este substanţa orientalilor, tot pe atît de nedeterminat, de liber, de independent poate fi şi caracterul lor. Ceea ce este pentru noi legalitatea, moralitatea există acolo — şi în stat — în mod substanţial, natural, patriarhal, şi nu în libertatea subiectivă. Acolo nu există conştiinţă, nu există morală, există numai ordine naturală, care lasă să subziste împreună cu tot ce e mai rău şi noblețea supremă.

Urmarea acestor stări este faptul că aici nu poate lua naştere
117 nici o cunoaştere filozofică. Pentru aceasta e nevoie de ştiinţa despre substanţă, despre universalul care este obiectiv — care, întrucît îl gîndesc şi-l dezvolt, rămîne obiectiv pentru sine, aşa încît în substanţial îmi am totodată şi eu determinaţia mea, sînt menţinut în el în mod afirmativ — aşa, încît determinaţiile [cu care operează această ştiinţă despre substanţă] nu sînt numai determinaţii subiective ale mele, gînduri (deci păreri) ale mele, ci, întocmai cum ele sînt gînduri ale mele, ele sînt şi gînduri ale universalului obiectiv, gînduri substanţiale.

Prin urmare, gîndirea orientală trebuie exclusă din istoria filozofiei; în linie generală însă vreau să dau totuşi cîteva informaţii despre ea, şi cu deosebire despre gîndirea indică şi despre cea chineză. Altădată am trecut peste ele*, deoarece numai de un timp încoace sîntem puşi în situaţia să formulăm aprecieri asupra lor. Mai înainte s-a făcut mare caz de înţelepciunea indică, fără să se ştie ce anume este ea. Abia acum ştim acest lucru şi ceea ce ştim corespunde, natural, caracterului general [al culturii indice].

c. *Începutul filozofiei în Grecia.* Adevărata filozofie începe în Occident. Numai în Apus răsare această libertate a conştiinţei de sine şi apune în sine conştiinţa naturală, iar spiritul descinde în sine. În strălucirea Răsăritului individul dispare; numai în Apus devine lumina trăsnet al gîndului care loveşte în sine însuşi şi care îşi creează din sine lumea sa. De aceea fericirea supremă a Occidentului este astfel determinată încît subiectul se menţine în ea ca atare şi se păstrează în ce este substanţial. Spiritul individual îşi sesizează fiinţa ca pe ceva

* În cursul ţinut în 1825—1826.

universal; universalitatea este această raportare la sine. Acest mod de a fi la sine (*dieß Beisichsein*), personalitatea și infinitatea eului, constituie ființa spiritului; așa e s t e el și nu poate fi altfel. Ține de însăși ființa unui popor faptul că el se știe pe sine liber și că nu ființează decît ca ceva general; acesta este principiul întregii sale vieți morale și al întregii 118
sale vieți. Înțelegem ușor acest lucru dintr-un singur exemplu: cunoaștem ființa noastră esențială numai întrucît are ca fundamentală condiție a ei libertatea personală. Dacă simplul capriciu al principelui ar fi lege și dacă acesta ar vrea să introducă sclavia, am avea conștiința că așa ceva nu merge. Oricine știe că el nu poate fi sclav. A fi indolent, a trăi, a fi funcționar, toate acestea nu țin de ființa noastră esențială, ține însă de ea să nu fim sclavi. Acest lucru a primit semnificația unei ființări naturale. În felul acesta sîntem noi în Occident pe terenul filozofiei propriu-zise.

Întrucît în ce e instinctiv sînt dependent de un altul, întrucît îmi situez ființa mea într-o particularitate, eu sînt în felul în care exist, îmi sînt neegal mie, deoarece eu sînt e u, adică ceea ce e cu totul universal, dar prins într-o pasiune. Aceasta înseamnă arbitrar, libertate formală, care are ca conținut instinctul. Scopul adevăratei voințe, binele, dreptul —unde sînt liber—sînt ceva general și unde și ceilalți sînt liberi și ei sînt „eu", asemeni mie, deci unde există relații de la om liber la om liber, și deci legi esențiale, determinări ale voinței generale, unde este instituită o constituție pe bază de drept —, această libertate o găsim mai întîi la poporul elen. De aceea aici începe filozofia.

Libertatea reală o vedem înflorind în Grecia, dar avînd totodată o formă determinată, împovărată fiind de o anumită îngrădire, deoarece mai existau sclavi, iar statele elene se sprijineau pe sclavie. Libertatea în Orient, în Grecia și în lumea germanică o putem determina superficial, mai întîi prin următoarele abstracții: în Orient numai unul singur este liber (despotul); în Grecia cîțiva sînt liberi; în viața germanică este valabil principiul toți sînt liberi, adică omul este liber ca om. Dar deoarece în Orient individul singular nu poate fi liber, fiindcă pentru aceasta este necesar ca și ceilalți să fie liberi, acolo nu există decît dorință, arbitrar, libertate formală, egalitate abstractă a conștiinței de sine, eu = eu. Întrucît în Grecia 119
este dată judecata particulară, sînt liberi atenienii, spartanii, nu sînt însă liberi mesenienii și iloții; trebuie să vedem în ce

rezidă temeiul acestui „unii". Aceasta conține modificări particulare ale concepției elene, pe care trebuie să le examinăm în legătură cu istoria filozofiei. Examinarea acestor deosebiri nu înseamnă altceva decît că trecem la diviziunea istoriei filozofiei.

C.

ÎMPĂRȚIREA, IZVOARELE, MODUL DE TRATARE A ISTORIEI FILOZOFIEI

1. ÎMPĂRȚIREA ISTORIEI FILOZOFIEI

Întrucît procedăm științific, însăși această diviziune trebuie să se înfățișeze ca fiind necesară. În general, noi trebuie să deosebim, propriu-zis, numai două epoci în istoria filozofiei, filozofia elenă și filozofia germanică, întocmai cum vorbim de artă antică și de artă modernă. Filozofia germanică este filozofia din cuprinsul creștinismului, întrucît ea aparține națiunilor germanice. În ansamblul lor, popoarele creștine europene au — cele ce fac parte din lumea științei — o formație germanică, deoarece Italia, Spania, Franța, Anglia etc. au primit prin națiunile germanice o nouă formă. Elenismul pătrunde și în lumea romană, și va trebui să vorbim despre filozofia care a pătruns pe terenul lumii romane, dar romanii n-au produs o filozofie proprie, după cum ei nu au nici poeți proprii. Ei numai au primit, au imitat, adesea în chip ingenios. Chiar și religia lor provine din cea elenă. Particularitatea religiei romane constă
120 în faptul că ea nu se apropie de filozofie și de artă, ci este nefilozofică și neartistică. Dacă punctul de plecare al istoriei filozofiei poate fi exprimat în felul că Dumnezeu este conceput ca universalitate nemijlocită și încă nedezvoltată, iar scopul ei (scopul epocii noastre) este ca absolutul să fie sesizat ca spirit, datorită muncii de două mii cinci sute de ani săvîrșite de spiritul lumii (lent, sub acest raport), este ușor pentru noi să înaintăm de la una din determinații la alta, arătîndu-le lipsurile; în desfășurarea istoriei, această înaintare a fost însă grea.

Trebuie să indicăm determinațiile mai precise ale celor două opoziții principale sus-menționate. Lumea greacă a dezvoltat gîndul pînă la idee, în schimb lumea creștină germanică

a sesizat gîndul ca spirit; ideea și spiritul sînt diferențele. Mai de aproape, acest progres este următorul: întrucît universalul încă nedeterminat și nemijlocit (Dumnezeu), ființa, gîndul obiectiv care, zelos, nu lasă să subziste nimic alături de el, este baza substanțială a oricărei filozofii, bază care nu se schimbă, ci numai se adîncește tot mai mult în sine, și care prin această dezvoltare a determinațiilor sale se manifestă, pătrunde în conștiință, putem caracteriza natura particulară a dezvoltării filozofiei în prima ei perioadă spunînd că această dezvoltare este un proces naiv de ieșire a determinațiilor, a figurațiilor, a calităților abstracte din fondul simplu care, în sine, conține deja totul.

A doua treaptă pe această bază generală este cuprinderea acestor determinații ieșite la lumină într-o unitate ideală, concretă, în modul subiectivității. Anume, primele determinații erau abstracții, acum absolutul este conceput ca universalul care se determină pe sine, ca gînd activ, și nu ca universal în acest mod determinat. Astfel, el este determinat ca totalitate a determinațiilor, ca singularitate concretă. Cu νοῦς-ul lui Anaxagora, și în măsură și mai mare la Socrate, el începe să fie o totalitate subiectivă în care gîndirea se sesizează pe sine, 121
unde activitatea gînditoare constituie baza.

A treia treaptă constă apoi în faptul că această totalitate mai întîi abstractă, întrucît ea este realizată prin gîndul activ care determină și diferențiază, se pune ea însăși pe sine în determinațiile ei distincte, determinații care-i aparțin ca determinații ideale. Dat fiind că aceste determinații sînt conținute neseparate în unitate, deci fiecare este în această unitate și cealaltă, aceste momente opuse sînt și ele ridicate la rang de totalități. Formele cu totul generale ale opoziției sînt generalul și singularul; sau, în altă formă, gîndirea ca atare și realitatea exterioară, senzația, percepția. Conceptul este identitatea universalului și a particularului. Ambele acestea sînt apoi afirmate ele însele ca concrete în sine, încît universalul este în el însuși unitate a generalității și a particularității și este și particularitate. Unitatea este deci afirmată în ambele forme. Universalul cu totul concret este spiritul, singularul cu totul concret este natura. Momentele abstracte pot fi umplute numai prin însăși unitatea lor. Prin urmare, aici s-a întîmplat că diferențele fiecăruia au fost ridicate ele însele la un sistem al totalității, sisteme care-și stau față în față, ca filozofia stoică și epicuriană. În stoicism se dezvoltă ca totalitate gîndirea pură. Cînd cea-

laltă latură devine spirit, cînd este transformată în totalitate ființa naturală, senzația, avem epicurism. Fiecare determinație este dezvoltată ca totalitate a gîndirii, ca sistem filozofic. Potrivit modului naiv al acestei sfere, aceste principii se înfățișează pentru sine independent, ca două filozofii care vin în conflict una cu alta. În sine ambele sînt identice, dar fiecare se consideră pe sine ca opusă celeilalte; și ideea, așa cum este cunoscută, e și ea privită într-o determinație unilaterală.

O poziție superioară o constituie apoi unificarea acestor diferențe. Aceasta se poate realiza în negarea lor, în scepti-
122 cism. Dar ceea ce e superior este ceea ce e afirmativ, ideea în raportul ei cu conceptul. Conceptul este universalul care se determină pe sine în sine, dar care, în acest proces de determinare, rămîne și în unitatea sa, în idealitatea și transparența determinațiilor sale, care nu devin independente. Pasul următor este realitatea conceptului; deosebirile sînt transformate ele însele în totalități. Treapta a p a t r a este unificarea operată de idee, încît toate aceste diferențe ca totalități sînt totuși șterse în același timp în unitatea concretă și una a conceptului. Această cuprindere laolaltă este înfăptuită, mai întîi, ea însăși numai într-un mod general în acest element naiv al universalității; idealul universal este conceput în chip naiv.

Pînă la această idee a înaintat lumea greacă. Ea a creat o lume intelectuală ideală, care este filozofia alexandrină; cu aceasta filozofia elenă s-a împlinit pe sine, și-a atins destinația. Dacă vrem să reprezentăm figurativ acest progres, A) gîndirea este α) în general abstractă, ca spațiul universal; în acest fel, spațiul gol este adesea luat drept spațiu absolut; β) apoi apar cele mai simple determinații spațiale; noi începem cu punctul, trecem la linie, la unghi; γ) al treilea pas este legarea lor în triunghi, este desigur ceva concret acest lucru, dar este încă menținut în cadrul acestui element abstract al suprafeței, al primei totalități încă formale, al delimitării; aceasta corespunde νοῦς-ului. B) Pasul următor constă în faptul că, întrucît facem ca fiecare dintre liniile care mărginesc triunghiul să devină ea însăși la rîndul ei o suprafață, ea se dezvoltă ca totalitate a triunghiului, ca figură integrală a triunghiului căruia ea îi aparține: realizare a laturilor întregului, ca scepticism, stoicism. C) Ultimul pas este acela cînd aceste suprafețe, aceste triunghiuri laterale se îmbină laolaltă
123 devenind un corp, o totalitate. Abia corpul este determinație spațială perfectă, adică dedublare a triunghiului; întrucît

triunghiul este în afara corpului, acest exemplu nu se potrivește.

Încheierea filozofiei elene la neoplatonicieni este un imperiu complet al gîndirii, al beatitudinii supreme, este o lume a idealurilor care ființează-în-sine; dar lume care nu este reală, deoarece întregul este constituit numai din elementul generalității. Acestei lumi îi lipsește încă individualitatea, singularitatea ca atare, care este un moment esențial al conceptului. Ține de realitate ca, în identitatea celor două laturi ale ideii, totalitatea independentă să fie afirmată și ca negativă. Numai prin această negație care ființează-pentru-sine, care este subiectivitate, ființă-pentru-sine absolută, este ridicată ideea la nivelul spiritului. Spiritul este subiectivitatea care se știe pe sine; dar el este spirit numai întrucît ceea ce-i este obiectiv — și acesta e el însuși — el îl știe ca totalitate și întrucît el este pentru sine totalitate. Adică, la prismă, cele două triunghiuri, cel de sus și cel de jos, nu trebuie să fie două ca dedublate, ci ele trebuie să se întrepătrundă într-o unitate; sau, cu corpul ia naștere deosebirea dintre centrul lui și restul periferiei corporale. Această opoziție dintre corporalitatea reală și centru, ca ceea ce este simplu, apare acum; iar totalitatea este unirea centrului și a substanțialității, însă nu unire naivă, ci unire ce se înfățișează ca fiind cunoscătoare față de ce este obiectiv, ca fiind ceea ce este subiectiv față de ceea ce este substanțial. Astfel, ideea este atunci totalitate, iar ideea care se cunoaște pe sine este esențial deosebită de subiectivitate. Aceasta se afirmă pe sine pentru sine, însă astfel, încît ca atare ea este gîndită pentru sine ca substanțială. Mai întîi ea este numai formală, dar este posibilitatea reală a substanțialului, a universalului în sine, avînd destinația de a se realiza, de a se afirma ca identică cu substanța. Prin mijlocirea acestei subiectivități, a acestei unități negative, a acestei negativități absolute, idealul nu ne mai este numai nouă obiect, ci el își este și sieși obiect. — Acest principiu și-a făcut apariția în 124
lumea creștină. Potrivit principiului modern, subiectul devine astfel liber pentru sine, omul devine liber ca om. La această determinație se referă reprezentarea că omul are destinația infinită de a deveni substanțial, datorită predispoziției sale, reprezentarea că omul este spirit. Dumnezeu este cunoscut ca spirit care, dedublîndu-se pentru sine însuși, suprimă însă această diferență, fiind în ea, pentru sine, la sine. Sarcina lumii în general, este aceea de a se concilia cu spiritul, de a se recu-

noaşte pe sine în el. Această sarcină a fost transmisă lumii germanice.

Primul început al acestei activităţi îl avem în religie; ea este intuire a acestui principiu şi credinţă în el, ca într-o existenţă reală, înainte ca noi să fi ajuns să-l cunoaştem. În religia creştină, acest principiu este conţinut mai mult ca sentiment, ca reprezentare. El este implicat în învăţătura că omul este, ca om, destinat pentru fericirea veşnică, că el este obiect al graţiei divine, al milei divine, al interesului divin, adică omul are valoare absolută, infinită. Mai precis, acest principiu este implicat în faptul că creştinismul conţine dogma revelată de Hristos oamenilor despre unitatea naturii divine şi umane; omul şi Dumnezeu, ideea obiectivă şi cea subiectivă sînt aici una. Într-o altă formă, acest lucru se găseşte în vechea poveste despre căderea în păcat; potrivit acesteia, şarpele nu l-a înşelat pe om, căci Dumnezeu zice: „Iată, Adam a devenit ca unul din noi, el ştie ce este bine şi ce este rău!". Ceea ce are importanţă este această unitate a principiului subiectiv şi a substanţialităţii. Ţine de procesul spiritului ca acest „Un" al subiectului să renunţe la modul său nemijlocit şi să se producă pe sine ca identic cu ceea ce este substanţial. Se preconizează ca scop al omului suprema perfecţiune. Vedem deci că reprezentările reli-
125 gioase şi speculaţia nu sînt atît de îndepărtate unele de altele cum se crede. Iar eu relatez aceste reprezentări cu scopul de a nu ne fi ruşine de ele, cu toate că sîntem născuţi în ele; iar dacă le-am depăşit, să nu ne fie ruşine de strămoşii noştri, fii ai unei epoci creştine mai vechi, care aveau o atît de înaltă venerаţie pentru aceste reprezentări.

Primul lucru este că avem două totalităţi, o dedublare a substanţei, care are însă caracterul că cele două totalităţi nu mai cad una în afara celeilalte, ci ele se implică reciproc una pe cealaltă. Dacă mai înainte stoicismul şi epicurismul şi-au făcut apariţia independent unul de altul — negativitatea lor fiind scepticismul — şi dacă în cele din urmă s-a realizat şi universalitatea existentă în sine a acestor două filozofii, acum aceste două momente sînt cunoscute ca totalităţi distincte şi trebuie să fie puse, în opoziţia lor, ca una. Aici avem adevărata idee speculativă, conceptul în determinaţiile lui, care sînt realizate fiecare ca totalitate şi raportate absolut una la alta. În consecinţă avem, propriu-zis, două idei, ideea subiectivă ca ştiinţă [cunoaştere] şi apoi ideea substanţială, concretă. Iar dezvoltarea, elaborarea acestui principiu în sensul ca să se ajungă

la conștiința gîndului, este sarcina filozofiei moderne. — Acestea sînt determinații de natură mai concretă decît cele întîlnite la antici. Această opoziție, ale cărei laturi sînt ascuțite, înțeleasă potrivit semnificației ei celei mai generale, este opoziția dintre gîndire și ființă, dintre individualitate și substanțialitate, dintre subiect și obiect, dintre natură și spirit, și anume întrucît acesta, ca spirit finit, este opus naturii. Cerința este ca unitatea acestora să fie cunoscută în opoziția lor. Acesta este fundamentul filozofiei apărute în creștinism.

Filozofia elenă este naivă, deoarece ea nu ia în considerare această opoziție dintre ființă și gîndire, această opoziție [126]
încă nu există pentru ea. Se face filozofie, se gîndește, se raționează; încît în gîndire este implicată presupoziția inconștientă că gîndirea este și ființa. Întîlnim și trepte ale filozofiei elene care par a sta pe aceeași poziție cu unele filozofii creștine. Vom întîlni la eleni nu numai filozofia sofiștilor, ci și pe cea neoacademică și sceptică, elaborînd o doctrină generală conform căreia adevărul nu poate fi cunoscut. Prin urmare, aceste filozofii ar fi putut fi identice cu filozofiile moderne ale subiectivității, întrucît învățau că toate determinațiile gîndirii ar fi de natură numai subiectivă și că, operînd cu ele, încă nu putem decide în ce constă obiectivitatea. Există însă aici o deosebire esențială. Filozofiile antice care afirmau că noi nu cunoaștem decît aparența se opreau aici; ele nu susțineau că în dosul aparenței ar mai exista un „în sine", un „dincolo", care ar putea fi și el cunoscut, dar nu pe calea cunoașterii conceptuale. Cît privește viața practică în general, noua academie și scepticii admiteau că omul trebuie să se orienteze după aparențe. Dar a accepta aparența ca regulă și criteriu în viață și a activa just, moral, rezonabil (în arta medicală, de exemplu), conduși fiind de aparență, nu este o știință despre ceea ce este, deoarece la bază stă numai ceea ce pare. În consecință nu se afirmă că ar fi vorba aici în același timp și de o știință a adevărului. Idealiștii numai subiectivi ai timpurilor moderne posedă și o altă știință, o cunoaștere care nu s-ar realiza pe calea gîndirii, a conceptului, o cunoaștere nemijlocită, o credință, o vedere, o nostalgie după un „dincolo" (Jacobi). Filozofii antici nu au o astfel de nostalgie, ci ei găsesc, dimpotrivă, mulțumire deplină și liniștire în certitudinea că obiectul cunoașterii este numai ceea ce pare. În această privință trebuie să fie menținute ferme și precise pozițiile, altfel, dată fiind identitatea rezultatelor, [127]
cădem în eroarea de a atribui în totul amintitelor filozofii

antice natura determinată a subiectivității moderne. Cum, în urma naivității gîndirii filozofice antice, însuși aparentul constituia întreaga sferă [a ceea ce este], îndoielile în ce privește puterea gîndirii de a cunoaște ceea ce este obiectiv nu au existat.

Epoca modernă are ca totalitate opoziția determinată mai sus și raportul esențial dintre cele două laturi ale acestei opoziții. Astfel, noi avem opoziția rațiunii și a credinței, a propriului fel de a vedea și a adevărului obiectiv, care trebuie acceptat fără apel la propria rațiune, ba chiar înlăturînd-o pe aceasta și renunțînd la ea, adică opoziția dintre propria ta convingere și credința în înțeles bisericesc sau credința în sens modern, adică repudiere a rațiunii în schimbul unei revelații interioare, al unei certitudini nemijlocite, al intuiției, al instinctului, al unui sentiment lăuntric. Această cunoaștere, care trebuie să se dezvolte abia ulterior, prezintă deosebit interes, întrucît datorită ei se formează opoziția dintre ea și cunoașterea care se dezvoltă în sine însăși. În ambele este afirmată unitatea gîndirii, a subiectivității și a adevărului, a obiectivității. Numai că în prima formă se spune că omul natural cunoaște adevărul așa cum îl crede în mod nemijlocit, în timp ce în a doua formă este, fără îndoială, implicată și unitatea cunoașterii și a adevărului, totodată însă este implicată ridicarea subiectului deasupra modului nemijlocit al conștiinței sensibile și cucerirea adevărului numai prin eforturile gîndirii.

Scopul este de a gîndi absolutul ca spirit, ca universal care, fiind bunătatea infinită a conceptului, eliberează din sine în realitatea sa, în mod liber, determinațiile sale, încorporîndu-se cu totul în ele și comunicîndu-li-se lor, încît ele însele pot fi indiferente una în afara celeilalte sau pot să lupte una contra celeilalte; dar aceasta în așa fel, încît aceste totalități sînt numai una, și nu numai în sine (aceasta ar fi numai reflexia noastră), ci identice pentru sine; determinațiile diferenței lor sînt, pentru ele însele, doar de natură ideală.

128 Avem, așadar, în total două filozofii: filozofia greacă și filozofia germanică. La aceasta din urmă trebuie să distingem epoca în care filozofia a apărut formal ca filozofie și perioada formării și pregătirii ei pentru epoca modernă. Expunerea filozofiei germanice o putem începe numai din momentul în care ea se înfățișează în formă proprie ca filozofie. Între prima perioadă și epoca modernă ocupă loc, ca perioadă intermediară, epoca acelei fermentări a unei noi filozofii care, pe de o parte, se menține în esența substanțială și nu ajunge să ia formă, iar

pe de altă parte dezvoltă gîndul ca simplă formă a unui adevăr afirmat în prealabil, pînă în momentul cînd gîndul se recunoaşte pe sine din nou ca temei şi izvor liber al adevărului. Iată de ce istoria filozofiei se împarte în trei perioade : perioada filozofiei elene, a filozofiei evului mediu şi a filozofiei moderne, dintre care prima este determinată în general prin gînd, a doua se divide în esenţă şi reflexie formală, iar a treia stă însă la baza conceptului. Acest lucru nu trebuie înţeles în sensul că prima perioadă ar conţine numai gînduri ; ea conţine şi concepte şi idei, aşa cum ultima perioadă începe de la gînduri abstracte, însă de la dualism.

P r i m a p e r i o a d ă : de la Tales (aprox. 600 a. Chr.) pînă la filozofia neoplatonică (Plotin, în secolul al III-lea) şi la continuarea şi dezvoltarea ei (Proclus, în secolul al V-lea), cînd se stinge orice filozofie (această filozofie a intrat mai tîrziu în creştinism, numeroase filozofii aparţinînd creştinismului au ca bază a lor numai filozofia neoplatonică) ; această perioadă reprezintă un interval de timp de aproximativ 1 000 de ani, interval al cărui sfîrşit coincide cu migraţiunea popoarelor şi cu prăbuşirea Imperiului roman.

P e r i o a d a a d o u a este aceea a evului mediu ; ei îi aparţin scolasticii ; din punct de vedere istoric sînt de menţionat şi arabii şi evreii, dar această filozofie este mai cu seamă filozofie a bisericii creştine ; perioada aceasta reprezintă un interval de timp care depăşeşte cu puţin 1 000 de ani. [129]

P e r i o a d a a t r e i a, filozofia epocii moderne — apărută pentru sine abia pe timpul Războiului de 30 de ani, cu Bacon, Jacob Böhme şi Descartes (acesta începe cu distincţia : *cogito, ergo sum*) — [este cuprinsă într-un] interval de timp de cîteva secole ; astfel, această filozofie este ceva nou.

2. IZVOARELE ISTORIEI FILOZOFIEI

Izvoarele sînt aici de altă natură decît în istoria politică. În istoria politică izvoarele sînt istoriografii care, la rîndul lor, au ca izvoare înseşi faptele şi vorbirea indivizilor ; istoriografii

neoriginali şi-au luat informaţiile, se înţelege, din izvoare de a doua mînă. Istoriografii găsesc faptele deja date în istorie, înfăţişate în forma reprezentării. Numele de „istorie" are un dublu sens : pe de o parte, el indică înseşi faptele şi evenimentele, iar pe de altă parte el le indică pe acestea întrucît sînt elaborate de reprezentare pentru reprezentare. Cînd este vorba de istoria filozofiei, nu istoriografii sînt izvor, ci avem înseşi faptele în faţa noastră ; acestea sînt înseşi operele filozofice. Ele sînt adevăratele izvoare. Cine vrea să studieze serios istoria filozofiei trebuie să meargă chiar la aceste izvoare. Dar aceste opere au un conţinut cu mult prea bogat pentru ca cel care scrie istoria filozofiei să se poată sprijini exclusiv pe ele. Cu toate acestea, la studierea gîndirii multor filozofi este absolut necesar ca istoriograful să se oprească la autorii înşişi. Pentru unele intervale de timp însă, intervale privitor la care nu ni
130 s-au păstrat izvoare, de exemplu izvoarele filozofiei elene mai vechi, trebuie să ne sprijinim, se înţelege, pe istoriografi, pe alţi autori. Există şi alte perioade cu privire la care este de dorit ca alţii să fi citit operele filozofilor care au trăit în respectivele perioade şi să ne fi făcut extrase din ele. Mai mulţi scolastici ne-au lăsat opere de 16, 24 şi 26 de tomuri in folio. Cînd e vorba de aceştia, istoriograful este nevoit să recurgă la lucrările altora. Numeroase opere filozofice sînt apoi rare, greu de procurat. Unii filozofi sînt mai mult istorici şi literaţi, încît în privinţa lor ne putem limita la consultarea colecţiilor care-i conţin. — Dar cele mai remarcabile lucrări de istorie a filozofiei sînt cele de mai jos. (Pentru informaţii mai amănunţite trimit cu această ocazie la extrasul făcut de A. Wendt din *Istoria filozofiei* lui Tennemann, deoarece eu nu vreau să dau aici literatură completă.)

1) Una dintre primele istorii ale filozofiei, demnă de reţinut numai ca încercare, este *The history of Philosophy* by Thom. Stanley (Lond., 1655, in fol. ; ed. a III-a, 1701, in 4° ; tradusă în latineşte de Godofried Olcarius, Lipsiae, 1711, in 4°) Această istorie nu mai este prea folosită, ea conţine numai şcolile filozofice vechi, considerate ca secte, ca şi cînd n-ar fi existat şi şcoli filozofice noi ! La baza ei se află reprezentarea curentă a epocii apariţiei ei, potrivit căreia nu există decît filozofii vechi, deoarece filozofiei i-ar fi trecut timpul o dată cu apariţia creştinismului, ca şi cînd filozofia ar privi numai pe păgîni, iar adevărul n-ar putea fi găsit decît în creştinism ! Se face deosebire între adevărul scos din raţiunea naturală (filo-

zofiile antice) şi adevărul revelat (în religia creştină), încît în această religie n-ar mai fi cuprinsă nici o filozofie. Pe timpul renaşterii ştiinţelor încă nu existau filozofii propriu-zise. Dar, fără îndoială, existau pe vremea lui Stanley, însă ele erau încă prea tinere pentru a putea impune bătrînilor domni un astfel de respect, încît aceştia să le considere ca pe ceva ce stă pe propriile-i picioare.

2) *Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae*, Lipsiae, 1742—1744, patru părţi sau cinci volume in 4°; ediţia a doua, neschimbată, dar amplificată cu un supliment, 1766—1767, patru părţi în şase tomuri in 4° (partea a patra are două volume, iar volumul al şaselea este suplimentul). Lucrarea lui Brucker este o compilaţie prolixă, care nu este scoasă pură din izvoare, ci este amestecată cu reflexii după moda de atunci; expunerea este impură în gradul cel mai înalt (vezi mai sus, p. [ed. orig.] 57). Acest fel de a proceda este absolut neistoric, dar nicăieri nu este mai necesar să se procedeze în spirit istoric cum este în istoria filozofiei. Această lucrare este, aşadar, un mare balast. Avem un extras din ea: *Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae*, Lipsiae, 1747, in 8°; ediţia a doua, Leipzig, 1756; a treia, îngrijită de Born, Leipzig, 1790, in 8°. 131

3) *Geist der spekulativen Philosophie* (Spiritul filozofiei speculative) de Dietrich T i e d e m a n n, Marburg, 1791—1797, şapte volume, in 8°. Autorul a expus aici pe larg şi istoria politică, dar în mod lipsit de spirit; limba este rigidă şi afectată. Întreaga lucrare reprezintă tristul exemplu în care un profesor erudit se poate ocupa toată viaţa cu studierea filozofiei speculative, fără să aibă însă nici măcar idee despre ceea ce este speculaţia. (Argumentele lui la ediţia din Zweibrücker a lui Platon stau la acelaşi nivel.) Autorul face extrase din filozofi atît timp cît aceştia gîndesc discursiv, iar cînd ajunge la speculativ, el obişnuieşte să devină rău, întrerupe şi declară că totul este subtilitate goală: noi am şti mai bine. Meritul lui Tiedemann este acela de a ne fi dat preţioase extrase din cărţi medievale rare, din lucrări cabalistice şi mistice ale evului mediu.

4) Joh. Gottlieb B u h l e: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, und einer kritischen Litteratur derselben* (Manual de istoria filozofiei şi expunere critică a literaturii ei), Göttingen, 1796—1804, opt părţi, in 8°. Filozofia antică este tratată disproporţionat de scurt, pe măsură ce înaintează în timp, expunerea lui Buhle devine tot mai amănunţită. Lucrarea

132 conține numeroase extrase bune din opere rare care se găsesc în biblioteca din Göttingen, de exemplu din operele lui Giordano Bruno.

5) Wilh. Gottl. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* (Istoria filozofiei), Leipzig, 1798—1819, 11 părți, în 8°. (Partea a opta, filozofia scolastică, conține două volume.) Filozofiile sînt descrise amănunțit, cele moderne sînt mai bine elaborate decît cele vechi. Filozofiile epocii moderne sînt și mai ușor de expus, deoarece nu e nevoie decît să faci un extras, oarecum numai să traduci : gîndurile cuprinse în ele ne sînt mai apropiate. Cînd e vorba de filozofii antici lucrurile stau altfel, ei stau pe altă poziție a conceptului ; de aceea ei sînt mai greu de înțeles. Transformăm atît de ușor ceea ce e antic în ceva ce ne este mai familiar. Acest lucru i s-a întîmplat lui Tennemann ; în această privință, el este aproape inutilizabil. De exemplu, cînd e vorba de Aristotel, neînțelegerea este atît de mare, încît Tennemann îl face pe Stagirit să gîndească tocmai contrariul : admițînd contrariul a ceea ce Tennemann relatează ca fiind aristotelic, ne facem o concepție mai exactă despre filozofia lui Aristotel. În plus, Tennemann este atît de precis cînd indică sub text locul din Aristotel, încît cititorul poate constata cu ușurință cît de des se contrazic între ele originalul și traducerea ! Tennemann este de părere că e lucru esențial ca istoricul să nu aibă nici o filozofie. Se mîndrește că nu posedă nici un sistem, dar, în fond, el totuși are unul, căci este filozof critic. Tennemann laudă filozofii, eforturile lor studioase, geniul lor ; dar sfîrșitul cîntecului este totuși acela că toți sînt dojeniți pentru unica vină de a nu fi fost încă cu toții filozofi kantieni, de a nu fi examinat încă izvorul cunoașterii, examen al cărui rezultat ar fi fost acela că adevărul nu poate fi cunoscut.

Dintre compendii trebuie menționate trei : 1) *Grundriß*
133 *einer Geschichte der Philosophie* (Schiță a unei istorii a filozofiei) de Friedrich Ast, Landshut, 1807, în 8° ; ediția a doua în 1825. Lucrare scrisă într-un spirit mai bun ; conține în bună parte concepții filozofice schelling-iene ; cam confuz. Autorul a făcut în mod formal distincție între filozofie ideală și reală. 2) Extrasul profesorului Wendt (Göttingen) din lucrarea lui Tennemann (ediția a cincia, Leipzig, 1829, în 8°). Te prinde mirarea de tot ce este relatat aici cu titlul de filozofie, fără să se facă distincție între ceea ce are importanță și ceea ce nu are importanță. Nu este nimic mai ușor decît să te agăți de un principiu oarecare : cu aceasta ți se pare atunci că ai făcut ceva

nou, profund. Astfel de așa-zise filozofii noi cresc din pămînt ca ciupercile. 3) R i x n e r, *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (Manual de istoria filozofiei), 3 volume, Sulzbach, 1822—1823, în 8° (ediția a doua, îmbunătățită, 1829). Această lucrare merită mai mult să fie recomandată, dar cu aceasta nu vreau să afirm că ea satisface toate cerințele pe care trebuie să le satisfacă o istorie a filozofiei. Unele pagini ale ei nu sînt de lăudat, dar deosebit de binevenite sînt suplimentele la fiecare volum, unde sînt date principalele texte ale originalelor. Crestomațiile, mai cu seamă din filozofii antici, sînt necesare; din filozofii anteriori lui Platon nu sînt date prea multe texte.

3. MODUL DE TRATARE ÎN PREZENTA ISTORIE A FILOZOFIEI

În ce privește istoria universală, exterioară, voi arăta numai 134
spiritul, principiul epocilor; voi expune de asemenea împrejurările vieții filozofilor importanți. Cît privește filozofiile, trebuie să fie amintite în general numai acelea al căror principiu a fost propulsiv și datorită cărora știința și-a lărgit orizontul. Astfel voi lăsa la o parte multe nume reținute în expunerile erudite, dar care oferă puțin cîștig pentru filozofie. Istoria răspîndirii unei doctrine oarecare, destinul ei, le las la o parte, trec și peste aceia care numai au propagat o doctrină, tot astfel cum nu expun nici elaborarea întregii concepții despre lume, înfăptuită pe baza unui anumit principiu.

Pare plauzibilă cerința ca istoriograful filozofiei să nu aibă sistem, să nu adauge nimic de la sine la ceea ce expune și nici să nu pronunțe judecăți de apreciere proprii. Istoria filozofiei trebuie să realizeze tocmai această imparțialitate, și în consecință se pare că este mai convenabil să se facă numai extrase din operele filozofilor. Cine nu pricepe nimic din filozofie, cine n-are sistem, ci numai cunoștințe istorice, se va comporta, evident, în chip nepărtinitor. Trebuie să se facă însă deosebire între istoria politică și istoria filozofiei. Și anume, dacă atunci cînd e vorba de istoria politică, nu este îngăduit ca istoricul să se mărginească să expună evenimentele numai cronicărește, ea poate fi totuși ținută în spirit cu totul obiectiv, cum este, de exemplu, epopeea homerică, cum au procedat Herodot și Tucidide. Ei lasă, ca oameni liberi, să se înfățișeze lumea

obiectivă în chip liber, pentru sine, n-au adăugat nimic de la ei la cele relatate şi nici n-au adus în faţa scaunului lor de judecată şi de apreciere acţiunile pe care le-au relatat.

Totuşi, şi în istoria politică intervine îndată un anumit scop. Astfel, la Tit Liviu lucrul principal este dominaţia romană. În opera lui istorică vedem cum se ridică Roma, cum se apără ea, cum îşi exercită stăpînirea. Scopul general este Roma, mărirea dominaţiei ei, dezvoltarea constituţiei ei etc. Astfel, în istoria filozofiei, raţiunea care se dezvoltă face ea însăşi din sine scop; noi nu introducem în istoria filozofiei nici un scop străin; conţinutul esenţial însuşi este acela care se află aici la bază ca universal, care apare ca scop şi cu care se compară de la sine pe ele însele diferitele formaţii şi forme. Aşadar, dacă şi istoria filozofiei trebuie să relateze fapte istorice, prima întrebare care se pune este : ce anume este un fapt filozofic şi dacă ceva este sau nu de natură filozofică? În cuprinsul istoriei exterioare, totul este fapt — evident, există fapt important şi neimportant —, iar faptul se înfăţişează în mod nemijlocit reprezentării noastre. Nu aşa stau lucrurile în filozofie. Din această cauză, istoria filozofiei nu poate fi nicidecum tratată renunţîndu-se la judecata apreciativă a istoriografului.

FILOZOFIA ORIENTALĂ

Prima filozofie este aşa-numita filozofie orientală. Dar ea [135]
nu intră în corpul şi în sfera expunerii noastre. Ea este numai ceva preliminar şi noi nu vorbim despre ea decît pentru a justifica de ce nu ne ocupăm mai pe larg de filozofia orientală şi pentru a arăta în ce raport se găseşte ea cu gîndirea, cu adevărata filozofie. Vorbind despre filozofia orientală, trebuie să vorbim despre filozofie; dar în această privinţă este de notat că ceea ce numim filozofie orientală este, în general, în cea mai mare măsură constituit din reprezentările religioase ale orientalilor, este concepţia lor religioasă despre lume, concepţie care, fiind foarte apropiată de filozofie, poate fi luată drept filozofie. Noi am deosebit formaţia în care adevărul primeşte forma religiei de forma pe care el o primeşte prin mijlocirea gîndirii în filozofie. Filozofia orientală este filozofie religioasă şi trebuie să indicăm temeiul pentru care sîntem îndreptăţiţi să considerăm reprezentările religioase orientale şi ca filozofie.

Cînd e vorba de religia greacă, romană sau creştină, ne gîndim mai puţin la filozofie; aceste religii se potrivesc mai puţin cu ea. Zeii eleni şi romani sînt figuri pentru sine, tot astfel este Hristos şi Dumnezeul evreilor. Aici ne oprim, în general, la acestea, nu le considerăm de îndată drept filozofeme, ar fi o întreprindere proprie aceea de a interpreta mai întîi astfel de figuri mitologice sau creştine şi de a le transforma în filozofeme. În schimb, religiile orientale ne trimit în chip mult mai direct [136]
la reprezentări filozofice, ele fiind mai apropiate de acestea. Deosebirea aceasta este întemeiată pe următoarele elemente: principiul libertăţii individualităţii îşi face apariţia în elementul grec şi, în măsură şi mai mare, în cel creştin. De aceea zeii eleni apar îndată individualizaţi, ca figuri ale unor persoane.

Dimpotrivă, acolo unde nu şi-a făcut apariţia momentul subiectivităţii, cum este cazul în Orient, reprezentările religioase nu sînt individualizate, ci au caracterul unor reprezentări generale care, din această cauză, se înfăţişează ca reprezentări filozofice, ca gînduri filozofice; fiindcă sînt formulate în elementul generalităţii, ele cuprind în chip precumpănitor generalitate. Religiile orientalilor posedă, desigur, şi ele figuri individuale, ca Brahma, Vişnu, Siva, dar individualitatea acestora este foarte superficială; şi aceasta în aşa măsură, încît, cînd crezi că ai de-a face cu figuri omeneşti, constaţi că acestea se pierd îndată, amplificîndu-se peste orice măsură. Lipsind libertatea, individualitatea nu este formă, şi chiar şi atunci cînd reprezentările generale au primit formă individuală, aceasta nu este totuşi decît de suprafaţă.

Acesta este principalul motiv pentru care reprezentările orientale ni se înfăţişează asemenea unor gînduri filozofice. După cum auzim vorbindu-ni-se la greci despre un Uranos, un Cronos, despre timp — dar deja individualizat —, tot aşa întîlnim la perşi pe Zervane Akerene, dar acesta este timpul nemărginit. Ormuzd şi Ahriman sînt moduri cu totul generale, reprezentări; ei se înfăţişează ca principii generale, părînd a avea în felul acesta înrudire cu filozofia, sau apărînd chiar ca filozofeme. Expresia de „filozofie orientală" este întrebuinţată mai cu seamă începînd cu epoca în care această mare concepţie generală orientală a venit în atingere cu Apusul, pămînt al
137 delimitării, al măsurii, unde este preponderent spiritul subiectivităţii. Mai ales în primele secole ale creştinismului, epocă însemnată, aceste mari concepţii orientale au pătruns în Apus, în Italia, începînd, cu filozofia gnostică şi cu lipsa ei de măsură, să facă ravagii în spiritul occidental, pînă în momentul cînd, înăuntrul bisericii, acesta a cîştigat din nou preponderenţă, determinînd astfel ferm divinul.

Aşadar, acesta este unul dintre puncte; adică acest caracter permanent a ceea ce este general, care constituie baza caracterului oriental. Al doilea punct îl constituie conţinutul precis al religiilor orientale. Dumnezeu, ceea-ce-fiinţează-în-sine-şi-pentru-sine, veşnicul, este conceput în Orient mai mult sub forma universalului, ca şi raportul indivizilor faţă de el. În religiile orientale raportul principal este conceput în sensul că numai substanţa unică este ca atare ceea ce e adevărat, iar individul nu are în sine nici o valoare şi nici nu poate cîştiga vreo valoare atîta timp cît el se menţine în faţa a ceea-ce-fiinţează-în-sine-şi-

pentru-sine ; dimpotrivă, el nu poate avea valoare adevărată decît contopindu-se cu această substanţă, în care încetează apoi de a mai fi ca subiect, dispărînd în ce e lipsit de conştiinţă. Acesta este raportul fundamental în religiile orientale. — În schimb, în religia greacă şi în cea creştină subiectul se ştie pe sine liber şi trebuie să fie menţinut liber. Întrucît în felul acesta individul se desprinde pentru sine, e pentru sine, este, fără îndoială, mult mai greu ca gîndul să se despartă de această individualitate şi să se constituie ca atare. Poziţia în sine superioară a libertăţii elene a individului, această viaţă mai veselă, mai fină, face să fie mai grea munca gîndului de a impune valabilitatea universalului. În Orient, în schimb, substanţialul pentru sine este deja în religie lucrul principal ; el este aici ceea ce e esenţial (decurgînd nemijlocit de aici lipsa de drepturi, lipsa de conştiinţă a indivizilor). Această substanţă este, fără îndoială, o idee filozofică. Avem aici şi negaţia finitului, însă în 138
aşa fel încît individul ajunge la libertate numai în această unitate a sa cu substanţialul. În măsura în care, în spiritul oriental, reflexia, conştiinţa, ajunge să facă distincţii cu ajutorul gîndirii, ajunge să determine principii, aceste categorii, aceste reprezentări determinate stau neunite cu substanţialul. Avem fie nimicirea a tot ce este particular, ceva lipsit de măsură : sublimul oriental ; fie — în măsura în care este recunoscut şi ceea ce este pus ca determinat pentru sine — avem ceva sec, ce ţine de intelect, lipsit de spirit, ceva ce nu poate prelua în sine conceptul speculativ. Acest finit poate deveni adevărat numai dacă este cufundat în substanţă ; păstrat distinct de ea, el rămîne sărac. De aceea la orientali întîlnim numai intelect sec, simplă enumerare de determinaţii, o logică asemănătoare vechii logici wolfiene. Lucrurile se prezintă întocmai ca în cultul lor : scufundarea în rugăciune şi apoi o mulţime enormă de ceremonii, de acţiuni religioase, iar de cealaltă latură sublimitatea nemăsuratului, în care se prăbuşeşte totul.

Există două popoare orientale pe care vreau să le amintesc : chinezii şi inzii.

1. FILOZOFIA CHINEZĂ

Cazul chinezilor este asemănător cu acela al inzilor, şi anume ei se bucură de o mare faimă în ce priveşte cultura lor. Dar această faimă, întocmai ca şi cifrele mari ale istoriei lor

etc., a scăzut mult în urma unor cunoştinţe mai exacte despre ei. Marea lor cultură cuprinde religia, ştiinţa, administraţia de stat, constituţia statului, poezia, artele tehnice, comerţul etc. Dar dacă comparăm constituţia statului chinez cu o constituţie europeană, comparaţia se poate face numai din punctul de vedere a ce e formal în ele ; conţinutul lor este foarte diferit. Tot aşa stau lucrurile cînd comparăm poezia indică cu cea europeană. Poezia indică este, desigur, strălucită, bogată, evo-
139 luată, ca şi poezia altor popoare, conţinutul vechii poezii orientale, considerat ca simplu joc al imaginaţiei, apare în această privinţă ca fiind foarte strălucit ; dar în poezie conţinutul prezintă importanţă, trebuie luat în serios. Nici chiar poezia homerică nu este pentru noi ceva serios, de aceea la noi nu poate lua naştere o astfel de poezie ; aici nu este vorba de lipsă de geniu, ci conţinutul nu poate fi conţinutul nostru. Astfel, şi poezia indică, orientală, poate fi foarte evoluată cît priveşte forma , însă conţinutul ei rămîne îngrădit înăuntrul unor anumite limite şi nu ne poate mulţumi. Cînd e vorba de instituţii juridice, de constituţii de stat etc., ne dăm seama îndată că, deşi sînt elaborate din punct de vedere formal cu o logică interioară atît de mare, ele nu ar putea fi înfăptuite la noi ; noi nu le-am accepta, deoarece, în loc să fie temeiuri ale drepturilor, ele sînt, dimpotrivă, negare a acestora. Aceasta este o observaţie generală referitoare la astfel de comparaţii, întrucît unii, lăsîndu-se amăgiţi de formă, aşază astfel de instituţii la nivel egal cu acela al instituţiilor noastre sau chiar le preferă acestora.

[A] Ceea ce trebuie reţinut m a i î n t î i cînd e vorba de chinezi este doctrina lui Confucius, 500 a. Chr. Pe timpul lui Leibniz, filozofia lui Confucius a făcut mare senzaţie. Învăţătura acestuia este o filozofie morală. Cărţile lui sînt cele mai venerate cărţi la chinezi. El a comentat unele opere fundamentale, şi îndeosebi opere istorice. Celelalte lucrări ale lui se referă la filozofie, ele sînt tot comentarii la nişte lucrări mai vechi, tradiţionale. Însă ceea ce l-a făcut mai celebru a fost elaborarea moralei ; morala lui se bucură de mare autoritate la chinezi. Biografia lui a fost tradusă din originalul chinez de nişte misionari francezi. După datele acestei biografii, Confucius a trăit cam pe timpul cînd a trăit Tales. Un timp oarecare el a fost ministru, a căzut apoi în dizgraţie, şi-a pierdut funcţia, a trăit făcînd filozofie în mijlocul prietenilor săi, dar i s-a cerut adesea

sfatul şi după concedierea sa. Avem convorbiri de-ale lui Confucius cu elevii săi ; ele conţin o morală populară, morală pe care o întîlnim pretutindeni, la orice popor ; ba găsim şi ceva mai bun, morala lui Confucius nu conţine nimic extraordinar în ea. Confucius este un înţelept practic, la el nu se găseşte absolut 140
de loc filozofie speculativă, ci numai bune şi înţelepte învăţături morale, din care însă nu putem cîştiga nimic deosebit. *De officiis* a lui Cicero, carte de predici morale, ne oferă mai mult şi lucruri mai bune decît toate cărţile lui Confucius. Din lucrările lui originale se degajează judecata că pentru celebritatea lui Confucius ar fi fost mai bine dacă acestea n-ar fi fost traduse*.

[B] Al doilea fapt care trebuie să fie reţinut este acela că chinezii s-au ocupat şi cu gînduri abstracte, cu categorii pure. Vechea carte *Y-king* (Cartea principiilor) serveşte drept bază pentru aceste preocupări. Ea conţine înţelepciunea chinezilor şi este atribuită lui Fohi. Povestirea lui, cuprinsă aici, trece cu totul în mitologie şi în fabulos, şi este absurdă. Lucrul principal ce i se atribuie este descoperirea unei tabele cu anumite semne şi figuri (Ho-tu), pe care el a văzut-o pe spatele unui balaur cînd acesta ieşea din fluviu**. Ea conţine linioare juxtapuse şi suprapuse. Acestea sînt simboluri, avînd o anumită semnificaţie. Chinezii spun că aceste linii ar fi baza literelor lor, precum şi a filozofiei lor. Aceste semnificaţii sînt categorii cu totul abstracte, ele sînt deci cele mai superficiale determinaţii ale intelectului. Fără îndoială, trebuie reţinut faptul că au pătruns în conştiinţă gîndurile pure. Dar nu s-a mers departe
cu aceasta, ci ei s-au oprit la cele mai superficiale gînduri. Desi- 141
gur, acestea devin concrete, dar acest caracter concret al lor nu este înţeles, nu e considerat în chip speculativ, ci este luat din reprezentarea obişnuită şi se vorbeşte despre el pe baza intuiţiei, a percepţiei curente ; încît în această culegere a principiilor concrete nu poate fi găsită o sesizare plină de sens a puterilor generale naturale sau a celor spirituale. — Cu titlu de curiozitate, vreau să indic mai de aproape această bază. Cele două figuri fundamentale sînt o linie orizontală (—, *yang*) şi o linie

---

* *Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Juonetta*, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S.J.,Paris, 1687, in fol. ; e mai mult o parafrazare decît o traducere.

** *Mémoires concernant les Chinois* (Paris, 1776 sqq.), vol. II, pp. 1 — 361 ; *Antiquité des Chinois* par le Père Amiot (pp. 20, 54 etc.).

ruptă în două, egală în mărime cu prima linie (⚋, *yin*); prima reprezentînd perfecţiunea, tatăl, bărbătescul, unitatea, ca la pitagoricieni, afirmaţia; a doua, înfăţişînd imperfecţia, mama, femeiescul, dualitatea, negaţia. Aceste semne sînt foarte venerate, ele sînt principiile lucrurilor. Ele sînt apoi combinate una cu cealaltă; mai întîi sînt asociate cîte două, în chipul acesta iau naştere patru figuri: ⚌, ⚎, ⚍, ⚏, marele yang, micul yang, micul yin, marele yin. Aceste patru simboluri înseamnă materia, cea perfectă şi cea imperfectă. Cei doi yang sînt materia cea perfectă, şi anume primul este materia perfectă cu determinaţia ei de tînăr şi puternic, iar al doilea este aceeaşi materie, dar ca bătrînă şi neputincioasă. Simbolul al treilea şi al patrulea, la baza cărora este yin, sînt materia cea imperfectă, care la rîndul ei are şi ea cele două determinaţii de tînără şi bătrînă, de putere şi slăbiciune.

Mai departe, aceste linioare sînt combinate cîte trei. În felul acesta iau naştere opt figuri, numite *kua*: ☰, ☱, ☲, ☳, ☴, ☵, ☶, ☷. (Asociate mai departe cîte patru, aceste linioare dau 64 de figuri, considerate de chinezi ca origine a tuturor caracterelor lor, întrucît la aceste linii drepte se adăugau altele perpendiculare şi altele strîmbe, aşezate în diverse poziţii.) Vreau să indic semnificaţia acestor kua, pentru a arăta cît este ea de superficială. Primul semn, cuprinzînd în el pe marele
142 yang şi pe yang, este cerul (*kien*), eterul care pătrunde totul. (Cerul este pentru chinezi suprema formă de existenţă, şi se iscase o mare controversă printre misionari cu privire la numele chinez care putea fi dat Dumnezeului creştin; anume, se pusese problema dacă el trebuie sau nu trebuie numit *kien*). Al doilea semn este apa pură (*tui*), al treilea e focul pur (*li*), al patrulea este tunetul (*cin*), al cincilea e vîntul (*siun*), al şaselea este apa obişnuită (*kan*), al şaptelea sînt munţii (*ken*), al optulea e pămîntul (*kuen*). Noi nu am aşeza pe aceeaşi linie cerul, tunetul, vîntul şi munţii. Prin urmare, putem găsi aici o derivare filozofică a tuturor lucrurilor din aceste gînduri abstracte, care sînt unitatea şi dualitatea absolută. Toate simbolurile au avantajul de a semnifica gînduri şi de a sugera părerea că acestea au şi fost prezente în ele. Aşa începe omul, cu gînduri, după aceea o ia razna; cu filozofarea se sfîrşeşte îndată *.

* Windischmann (*Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte* (Filozofia în progresul istoriei universale), vol. I, p. 157): „Referitor la această împletire generală dezvoltată a tuturor *kua* în întreg circuitul, spune Confucius (în comentariul său la *Y-king*) explicit" etc.; nu există aici nici o urmă de concept.

Există şi la *Şu-king* un capitol despre înţelepciunea chineză, unde întîlnim cele cinci elemente din care sînt compuse toate lucrurile : focul, apa, lemnul, metalul, pămîntul. Acestea stau de-a valma unele peste altele. Prima regulă a legii este, la *Şu-king*, ca cele cinci elemente să fie numite, a doua regulă prescrie îndreptarea atenţiei spre acestea*. Nici pe acestea noi nu le-am accepta să treacă drept principii. Aşadar, abstracţia generală înaintează la chinezi spre concret, deşi numai potrivit unei ordini exterioare, şi fără să conţină în ea ceva plin de sens. Aceasta este baza întregii înţelepciuni chineze şi a oricărui studiu chinez.

[C] Mai există apoi la ei o sectă propriu-zisă, aceea a daoiş- 148
tilor, sectă ai cărei aderenţi nu sînt mandarini ataşaţi religiei statului, nu sînt nici budişti, nu sînt credincioşi ai religiei lamaice. Creatorul acestei filozofii şi al modului de viaţă legat de ea este Lao-ţe (născut la sfîrşitul secolului al VII-lea a. Chr.), mai bătrîn decît Confucius, care s-a dus, mai mult ca om politic să-l vadă pe Lao-ţe şi să-i ceară sfat. Cartea lui Lao-ţe, *Dao-king*, nu este socotită, desigur, printre adevăratele *king*, ea nici nu are autoritatea de care se bucură acestea, dar ea este, totuşi, o operă principală a daoiştilor (aderenţi ai raţiunii; modul lor de viaţă, *dao-dao* : linie, lege a raţiunii). Aceştia îşi dedică viaţa studiului raţiunii şi ne asigură apoi că cel care cunoaşte raţiunea în străfundurile ei posedă ştiinţa universală, mijloacele generale de vindecare şi virtutea; că acesta va cîştiga o putere supranaturală de a se înălţa la cer, că va putea zbura şi că nu va muri**.

Despre Lao-ţe însuşi, adepţii lui spun că el este Buda, care, ca om, a devenit Dumnezeu veşnic existent. Scrierea lui principală o mai avem şi a fost tradusă la Viena; am văzut-o eu însumi acolo. Unul dintre principalele alineate ale ei este citat deosebit de des : „Fără de nume este Dao, principiul cerului şi al pămîntului; cu nume, el este mama universului. Cel care o consideră stăpînit de pasiuni o vede numai în starea ei imperfectă; cine vrea s-o cunoască trebuie să fie fără pasiune". Abel Remusat spune că dao ar putea fi exprimat mai bine în

* Windischmann, *op. cit.*, p. 125.

** *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, par Abel Remusat, Paris, 1823, pp. 18 sqq.; *Extrait d'une lettre de Mr. Amiot*, 16 Octobre 1787, de Peking (*Mémoires concernant les Chinois*, vol. XV, pp. 208 sqq.).

greceşte : λόγος. Dar ce găsim noi oare în toate acestea ce ar trebui să învăţăm?

144 Celebrul loc care este citat adesea de autorii mai vechi este acesta : „Raţiunea a dat naştere lui unu, unu a produs pe doi, iar doi au dat naştere lui trei, şi trei produce întreaga lume". (Unii au voit să vadă aici o aluzie la trinitate.) „Universul se sprijină pe principiul cel întunecat; universul cuprinde principiul cel luminos" (sau şi : este cuprins de eter; aşa poate fi inversată propoziţia, deoarece limba chineză nu arată cazurile, cuvintele sînt aşezate simplu unul lîngă altul)*.

În alt loc : „Acela la care priviţi şi pe care nu îl vedeţi, acela se numeşte pe sine I; şi tu îl asculţi, şi nu îl auzi, şi el se chiamă Hi; tu îl cauţi cu mîna, şi nu îl ajungi, şi numele lui este Vei. Te duci în calea lui, şi nu îi vezi capul; mergi în urma lui, şi nu îi vezi spatele"**. Aceste distincţii se numesc „înlănţuire a raţiunii". Natural, citîndu-se acest loc, s-a făcut legătură cu יהוה şi cu numele regelui african Juba, precum şi cu *Jovis*. Acest I-hi-vei sau I-H-V ar însemna apoi un abis absolut şi neantul; ceea ce e suprem, ultim, originar, prim, origine a tuturor lucrurilor este neantul, vidul, ceea ce e cu totul nedeterminat (universalul abstract); se numeşte şi Dao, raţiunea. Cînd grecii spun : absolutul este Unul, sau cînd cei moderni spun : fiinţa supremă, toate determinaţiile sînt şi aici suprimate şi, avînd această fiinţă pur abstractă, nu avem nimic decît chiar această negaţie, dar exprimată afirmativ. Cînd filozofia nu a ajuns mai departe de astfel de expresii, ea se găseşte pe prima ei treaptă.

145 ## 2. FILOZOFIA INDICĂ

Cît priveşte vechimea înţelepciunii indice, ne-am oferit plăcerea de a crede în numerele ei mari, de a le arăta mare respect; dar, după ce am făcut cunoştinţă cu lucrările lor astronomice mai considerabile, ne-am dat seama de caracterul necorespunzător al acestor numere mari. Nimic nu poate fi mai confuz şi mai imperfect decît cronologia indică. Nici un popor înaintat în ştiinţa astronomiei, a matematicii etc., cum sînt inzii, nu este atît de incapabil în ce priveşte istoria. În istoria lor nu

* Abel Rémusat, *op. cit.*, pp. 31 sqq.; *Lettre sur les caractères des Chinois* (*Mémoires concernant les Chinois*, vol. I, pp. 299 sqq.).

** *Ibidem.*

găsim nici o consistență, nici o legătură. S-a crezut că avem un punct de sprijin în era lui Vicramaditya, care ar fi trăit aproximativ cu 50 de ani a. Chr. și în timpul domniei căruia ar fi viețuit Calidasa, creatorul dramei *Sacontala*. Dar, după o investigație mai precisă, s-au descoperit o jumătate de duzină de Vicramaditya, iar cercetări temeinice au transpus această epocă în secolul al XI-lea al erei noastre. Inzii au o serie întreagă de regi, o cantitate enormă de nume, dar totul este nedeterminat, nesigur.

Știm că străvechea faimă a acestei țări străbătuse deja în grad mare pînă la greci, știm că și lor le erau cunoscuți gimnosofiștii, oameni pioși, dacă ne-am putea îngădui să-i numim astfel, oameni care, dedicați unei vieți contemplative, duc o viață exterioară abstractă, renunțînd din această cauză la orice trebuințe, întocmai ca și cinicii, și hoinărind în bande. Aceștia au devenit cunoscuți ca filozofi îndeosebi grecilor, întrucît este considerată ca filozofie și această abstracție prin care se face abstracție de toate relațiile vieții exterioare. Această abstracție este o trăsătură fundamentală, pe care trebuie s-o scoatem în evidență și s-o examinăm.

Cultura indică este foarte dezvoltată, e grandioasă, dar filozofia ei este identică cu religia ei; așa încît interesele religiei sînt aceleași pe care le găsim în filozofie. Mitologia conține 146
elementul incarnației, al individualizării, despre care am putea crede că se opune universalului, modului de a gîndi în idei al filozofiei; dar această incarnație nu este luată în sens chiar atît de precis, aproape totul trece de incarnație și ceea ce pare a se determina pe sine ca individualitate se volatilizează îndată din nou în vaporii universalului. Iar cum reprezentările religioase au cam aceeași bază generală pe care o posedă filozofia, cărțile sfinte, *Vedele*, sînt și bază a filozofiei. Noi le cunoaștem destul de temeinic. Ele conțin mai cu seamă rugăciuni către multele reprezentări despre Dumnezeu, prescripții referitoare la ceremonii, la jertfe etc. *Vedele* datează din cele mai diferite epoci; multe părți ale lor sînt foarte vechi, altele au luat naștere abia mai tîrziu, de exemplu partea privitoare la cultul lui Vișnu. Vedele sînt baza filozofiilor inzilor, chiar și a filozofiilor ateiste ale lor; nici acestea nu duc lipsă de zei și fac trimiteri esențiale la *Vede*. Așadar, filozofia indică este cuprinsă înăuntrul religiei indice, întocmai cum filozofia scolastică se găsea în cuprinsul dogmaticii creștine, punînd la baza sa credința bisericii, presupunînd-o.

Mai exact, apoi, modul de reprezentare al inzilor este următorul : există o substanță universală care poate fi concepută în mod mai abstract sau mai concret și din care ia naștere totul. Iar aceste produse [ale ei] sînt apoi zei, și pe de altă parte, animale și natură anorganică. Între zei și rest se află omul. Poziția cea mai înaltă o atinge omul în religie, ca și în filozofie, cînd el, ca conștiință, se identifică cu substanța prin rugăciune, sacrificii, expiații severe și prin filozofie,ocupîndu-se cu gîndul pur.

147 Abia acum de curînd noi am luat cunoștință precisă despre filozofia indică. În general, se înțelegeau prin filozofie indică reprezentările religioase ale inzilor, dar în timpul din urmă au fost cunoscute efectiv opere filozofice de ale lor. Cu deosebire Colebrooke* ne-a comunicat extrase din două lucrări filozofice indice ; acestea sînt primele texte pe care le avem din filozofia indică. Ceea ce spune Friedrich von Schlegel despre înțelepciunea inzilor este luat numai din reprezentările religioase ale acestora. El este unul dintre primii germani care s-au ocupat de filozofia indică. Cu toate acestea, îndeletnicirea lui n-a dat multe roade, deoarece, propriu-zis, el nu a citit altceva decît tabla de materii a *Ramaianei*. Potrivit acelui extras, „inzii posedă sisteme filozofice vechi. Ei le consideră, pe de o parte, ca ortodoxe, și anume pe cele care concordă cu *Vedele* ; alte sisteme sînt privite ca heterodoxe și ca nefiind de acord cu doctrina cărților sfinte". O parte din ele, „care este în chip esențial ortodoxă, nu are alt scop decît să ușureze explicarea *Vedelor*", s-o sprijine sau „să scoată din textul acestor cărți fundamentale o psihologie fin gîndită". Acest sistem „se numește *mimansa* și se citează două școli de ale mimansei". Se deosebesc de mimansa alte sisteme, dintre care principalele sînt *sāmkhya* și *nyaya*. „Primul se diferențiază, la rîndul lui, în două părți", care se deosebesc însă una de cealaltă numai în privința formei. „Drept creator al sistemului nyaya este considerat Gotama" ; e un sistem deosebit de complicat, „în el sînt expuse în chip special regulile raționamentului ; este de comparat cu Logica lui Aristotel". Din ambele sisteme ne-a făcut extrase Colebrooke, care spune că „există multe lucrări vechi despre aceste sisteme, și sînt foarte răspîndite *versus memoriales* cu conținut scos din ele.

---

* *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland*, vol. I, part. I, London, 1824, pp. 19—43 (II, *On the Philosophy of the Hindus*, part. I, by Henry Thomas Colebrooke. Read June 21, 1823).

A. „Creatorul sistemului s ā m k h y a se numeşte Capila, 148
un vechi înţelept; unii spun că el este un fiu al lui Brahma, unul dintre cei şapte sfinţi mari, alţii spun că ar fi o incarnare a lui Vişnu, ca şi elevul său Asuri, şi ar fi identic cu focul". Referitor la „vechimea aforismelor (*sutras*) lui Capila", Colebrooke nu ştie să spună nimic; el aminteşte numai „că acestea sînt citate deja în alte" cărţi foarte vechi, dar nu se poate indica nimic precis în privinţa aceasta.

Şcoala sāmkhya se desparte în diferite şcoli, două sau trei, dar care se deosebesc una de alta numai în puţine amănunte. Filozofia sāmkhya este considerată, „pe de o parte, ca ortodoxă, iar pe de altă parte ca eterodoxă". „Scopul tuturor şcolilor şi sistemelor indice de filozofie este acela de a arăta mijloacele prin care poate fi cîştigată fericirea veşnică atît înainte de moarte, cît şi după moarte. Vedele spun: «Ceea ce trebuie să fie cunoscut este sufletul, el trebuie despărţit de natură, astfel el nu va mai reveni »", adică „el este sustras metempsihozei" şi, în consecinţă, corporalităţii, el nu se mai introduce din nou în alt corp. „Această eliberare este scopul esenţial, prezent în toate sistemele ateiste şi teiste". Aceste sisteme spun: „O astfel de eliberare poate fi realizată prin ştiinţă; mijloacele temporale prin care ne procurăm plăceri sau prin care îndepărtăm de la noi relele spirituale şi corporale nu sînt suficiente, nici chiar mijloacele indicate de *Vede* nu sînt în privinţa aceasta eficace, adică mijloacele revelate, îndeplinirea ceremoniilor religioase prescrise de *Vede*". Sub acest raport, *Vedele* nu sînt valabile pentru adepţii filozofiei sāmkhya. Ca un atare mijloc, *Vedele* propun „îndeosebi sacrificiul animalelor", Sāmkhya respinge acest lucru, „căci el este legat de moartea animalelor, iar lucru principal este să nu fie lezat nici un animal", să nu fie omorît nici un animal, „în consecinţă, sacrificiile nu ar fi pure".

Alte moduri de eliberare de rău sînt teribilele penitenţe ale 149
inzilor, penitenţe care merg împreună cu reîntoarcerea în sine însuşi. În general, Brahma este acest Unul, absolut abstract, acea fiinţă supremă în limbajul intelectului. Cînd indul se reculege în rugăciune, se retrage în gîndurile sale, se concentrează în sine însuşi, momentul acestei concentrări pure este Brahma; atunci eu sînt Brahma. Această retragere în gînd există în religia indică, ca şi în filozofia indică. Filozofia vrea să realizeze fericirea supremă prin gîndire, religia prin rugăciune. Ele susţin cu privire la această fericire că ea este supremul bine, că înşişi zeii sînt subordonaţi acestei stări. De exemplu, Indra,

zeul cerului vizibil, este mult inferior sufletului care trăieşte contemplativ în sine însuşi : „multe mii de zei Indra au pierit", sufletul însă este sustras oricărei schimbări. Aşadar, „fericirea supremă este liberarea completă şi veşnică de orice fel de rău"; „ea se dobîndeşte", după doctrina sāmkhya, „cu ajutorul adevăratei ştiinţe". De aceea ea nu se deosebeşte de religie decît prin faptul că posedă o învăţătură amănunţit elaborată pe planul gîndirii; ea nu face din abstracţie ceva gol, ci o ridică la nivelul semnificaţiei proprii unei gîndiri determinate. „Această ştiinţă constă", spun ei, „în cunoaşterea justă a principiilor, perceptibile sau neperceptibile în exterior, ale lumii materiale şi ale lumii nemateriale".

Sistemul sāmkhya se împarte în trei secţiuni : 1) modul cunoaşterii; 2) obiectul cunoaşterii; 3) forma determinată a cunoaşterii principiilor.

1. În privinţa modului cunoaşterii, ei spun că „există trei feluri de evidenţă : în primul rînd percepţia *(perception)*, în al doilea rînd raţionamentul (*inference*, inferenţa, deducerea); în al treilea rînd afirmaţia; feluri la care pot fi reduse toate celelalte moduri ale cunoaşterii, ca atenţia, capacitatea de a învăţa, tradiţia etc.". Percepţia nu are nevoie de explicaţie. Raţionamentul este concluzie de la cauză la efect, şi invers, în care numai se trece de la o determinaţie la o a doua determinaţie. „Are trei forme, întrucît se conchide fie de la cauză la efect, fie de la efect la cauză sau potrivit diferitelor împrejurări în care se găsesc cauzele şi efectele. De exemplu, presupunem că va ploua cînd vedem că se condensează un nor, presupunem prezenţa focului cînd vedem fum pe o colină, sau tragem concluzia că luna se mişcă, cînd o vedem în momente de timp diferite luînd diverse poziţii". Acestea sînt relaţii sesizabile de intelect, simple, seci. Al treilea fel de evidenţă este „afirmaţia. Se înţelege prin ea tradiţia, revelaţia, de exemplu *Vedele* ortodoxe; în sensul cel mai larg, aşa este numită certitudinea nemijlocită", afirmaţie în conştiinţa mea, mai precis determinat : „asigurare prin comunicare verbală sau prin tradiţie". Acestea sînt cele trei moduri ale cunoaşterii.

2. Dintre obiectele cunoaşterii sau „dintre principiile ei, sistemul sāmkhya indică douăzeci şi cinci", obiecte pe care vreau să le înşir pentru a arăta dezordinea care domneşte aici : „1) Natura, ca origine a toate, este", spun ei, „universalul, cauza materială, materia eternă, nediferenţiată şi nediferenţiabilă, fără părţi, productivă fără producţie", substanţa absolută. „2) In-

teligența, primul produs al naturii, producînd ea însăși alte principii, cu putință de a fi deosebită", susțin ei, „ca trei zei, datorită acțiunii celor trei calități: bunătate, impuritate sau urîțenie" (*foulness*, pasiune, activitate) „și întuneric. Acestea sînt o unică persoană și trei zei" — astfel și Trimurti —, „și anume Brahma, Vișnu și Mahesvara. 3) Conștiința, eul, credința că în toate percepțiile, meditațiile eu sînt prezent, că 151
obiectele simțurilor", precum și cele ale inteligenței, „mă privesc pe mine; pe scurt, credința că eu sînt. Eul purcede din puterea inteligenței și produce el însuși principiile următoare. 4—8) Cinci începuturi fine, rudimente, atomi, perceptibile numai unei ființe de natură superioară și nu simțurilor omului, luînd naștere din principiul conștiinței și producînd ele însele cele cinci elemente: pămînt, apă, foc, aer și spațiu. 9—19) Cele unsprezece principii imediat următoare sînt organele simțirii care sînt produse de eu: zece organe exterioare, cinci senzoriale, cinci ale acțiunii: voce, mîini, picioare, anus, organe sexuale. Al unsprezecelea organ este acela al simțului intern. 20—24) Aceste principii sînt cele cinci elemente produse de rudimentele mai sus amintite: eterul ocupînd spațiul, aerul, focul, apa, pămîntul. 25) Sufletul". În această foarte dezordonată înșirare nu vedem decît primele începuturi ale reflexiei, începuturi care se înfățișează grupate ca ceva universal. Dar această grupare, departe de a fi sistematică, nu este nici măcar cu sens.

Mai înainte principiile se găseau unul în afara celuilalt și în succesiune. În suflet ele sînt unite. Despre suflet ei spun că „nu este produs și nici productiv, este individual, astfel există multe suflete; sufletul este simțitor, etern, nematerial, neschimbător". Aici Colebrooke face deosebire între sistemul teist și cel ateist al filozofiei sāmkhya. Primul „admite nu numai existența sufletelor individuale, ci și existența lui Dumnezeu (Isvara) ca fiind cîrmuitor al lumii". Cunoașterea sufletului rămîne apoi lucrul principal. „Prin contemplarea naturii și prin abstracția de la natură este produsă unitatea sufletului cu natura, asociate ca ologul și orbul pentru deplasare și conducere, unul" (natura?) „purtînd și condus, celălalt" (sufletul?) „purtat și conducînd". Prin această unire a sufletului cu natura este efectuată creația, care constă în dezvoltarea inteligenței și a 152
celorlalte principii". Această unitate este apoi suportul în sine și pentru sine a ceea ce este în general, și e suport pentru conservarea a ceea ce este. Acesta este un gînd mare. În gîndire

este conținută negația obiectului; și comportarea negativă este necesară pentru a înțelege. Acest gînd are mult mai multă profunzime decît vorbăria despre conștiința nemijlocită. Cînd se spune, dimpotrivă, că orientalii au trăit în uniune cu natura, se afirmă ceva superficial și inexact, fiindcă tocmai activitatea sufletului, spiritul, este, fără îndoială, în relație cu natura și în uniune cu adevărul pe care-l conține natura, dar adevărata uniune conține în chip esențial momentul negației naturii, așa cum ne este ea nemijlocit dată. O astfel de uniune nemijlocită este numai viața animalelor, viața senzorială, percepția. Spiritualul este una cu natura numai ca ființînd în sine și totodată ca unul care afirmă naturalul ca negativ.

Ideea, care prin urmare este prezentă la inzi, este uniunea sufletului și a naturii, iar această uniune este apoi creație. Ei spun: „Dorința și scopul sufletului sînt plăcerea și eliberarea. Spre acest scop, el este îmbrăcat într-un înveliș fin, în care sînt conținute toate principiile de mai sus, dar numai pînă la nivelul unei desfășurări elementare". În această idee este ceva din ceea ce numim noi „de natură ideală", ceva din „în sine", așa cum floarea este deja în sămînță în chip ideal și nu efectiv și real. Termenul prin care este exprimată această idee e „lingam", forța creatoare, forța eficientă a naturalului, care este foarte prețuită în toate reprezentările indice. „Această formă fină îmbracă apoi corporalitate mai grosolană și se întrupează în mai multe forme". Iar pentru a împiedica prăbușirea în corporalitatea mai grosolană este indicată ca mijloc contemplația, filozofia.

Pînă acum am văzut care sînt principiile abstracte. Despre crearea realității concrete a universului sînt de menționat ur-
153 mătoarele: „Creația corporală constă în sufletul îmbrăcat în corpuri mai grosolane și cuprinde opt ordine de ființe superioare și cinci ordine de ființe inferioare, acestea constituind împreună cu omul, care formează o clasă proprie, paisprezece ordine și divizîndu-se în trei lumi sau clase. Primele opt ordine au numiri pe care le întîlnim în mitologia indică: Brahma, Prajapatis, Indra etc.; aceștia sînt atît zei, cît și semizei". Însuși Brahma este reprezentat aici ca creat. „Cele cinci ordine inferioare sînt" animalele: „Cele cu patru picioare în două clase, în al treilea rînd păsările, în al patrulea rînd reptilele, peștii și insectele, și, în sfîrșit, în al cincilea rînd substanțele vegetale și anorganice. Locul de viețuire al celor opt clase superioare este în cer; ele se bucură de bunătate și de virtute, sînt deci fericite, dar

numai în mod imperfect şi trecător. Sub ele îşi are sediul întunericul sau iluzia, unde locuiesc fiinţele ordinelor inferioare. Între aceste două zone se află lumea omenească, unde domneşte falsitatea (*foulness*) sau pasiunea".

„În faţa acestor trei lumi aparţinînd creaţiei materiale, sistemul mai aşază o altă creaţie, cea intelectuală, constînd din facultăţi ale intelectului, sentimente, care, la rîndul lor, sînt împărţite în patru clase : determinaţii care sînt piedici, care ne fac incapabili, care ne satisfac şi care fac ca inteligenţa să fie perfectă. 1) Dintre determinaţiile care sînt piedici sînt înşirate 62 : opt feluri de erori, tot atîtea feluri de păreri (iluzii), zece feluri de pasiuni (ca extreme ale amăgirii), optsprezece feluri de ură (obscuritate),tot atîtea feluri de supărări". Constatăm aici un procedeu mai cu seamă empiric de observaţie psihologică. „2) Incapacitatea inteligenţei are iarăşi douăzeci şi opt de specii : leziuni, absenţă a organelor etc. 3) Satisfacţia este sau lăuntrică, sau exterioară. Mulţumirea lăuntrică este de patru feluri : 154
Primul fel se referă la natură", la ceea ce este cu totul general, la substanţial, „şi e implicat în părerea că cunoaşterea este o modificare a însuşi principiului naturii, modificare asociată cu aşteptarea unei liberări datorite actului naturii", şi în părerea că, în cunoaşterea filozofică, natura procură eliberare. Totuşi, adevărata eliberare nu trebuie aşteptată de la un act al naturii ; sufletul este acela care trebuie s-o realizeze prin sine, prin activitatea lui gînditoare. „A doua satisfacţie este credinţa că exerciţiile ascetice sînt suficiente pentru a ne asigura eliberarea" (prin dureri, chinuri, penitenţe). „A treia mulţumire se referă la timp, reprezentarea că liberarea va veni în cursul timpului, fără studiu. A patra satisfacţie este cea produsă de reprezentarea norocului, de reprezentarea că liberarea depinde de soartă. Modul exterior al satisfacerii se referă la reţinerea de la plăceri, dar din motive sensibile, de exemplu din repulsie faţă de neliniştea legată de cîştig" (de comerţ) „de teama de urmările rele ale plăcerilor" etc. 4) Feluri de perfecţionare a inteligenţei sînt iarăşi indicate mai multe, între altele şi modul „direct", psihologic „de a perfecţiona spiritul, de exemplu prin raţionare, prin conversaţii prieteneşti" etc., mijloace pe care le putem găsi şi în logicile noastre aplicate.

Trebuie să notăm încă unele referinţe mai precise despre principalul punct al sistemului sămkhya. Sistemul „sămkhya, asemenea celorlalte sisteme indice de filozofie, se ocupă îndeosebi cu cele trei calităţi" (*guna*, momente) ale ideii absolute,

„care sînt reprezentate ca substanţe, ca modificaţii ale naturii". Este demn de remarcat că la inzi a ţinut de conştiinţa observatoare constatarea că ceea ce este adevărat şi este în sine şi pentru sine conţine trei determinaţii şi că conceptul ideii este desăvîrşit în trei momente. Această înaltă conştiinţă a trinităţii, pe care o regăsim şi la Platon şi la alţii, s-a pierdut apoi din
155 regiunea cercetării făcute pe planul gîndirii şi s-a păstrat numai în religie, dar ca ceva transcendent. A venit după aceea intelectul, declarînd această trinitate drept nonsens. Abia Kant a deschis din nou calea spre cunoaşterea ei. Esenţialitatea şi totalitatea conceptului despre univers considerat în substanţa lui sînt absorbite prin trinitatea determinaţiilor; şi este în interesul epocii noastre ca ea să devină conştientă despre acest lucru.

La inzi această conştiinţă a luat naştere numai prin observaţie judicioasă. Iar ei determinau mai precis aceste calităţi în chipul următor: „Prima şi suprema [calitate] este bunătatea (*sattva*), ea este sublimă, luminoasă, asociată cu bucuria şi fericirea; în ea domneşte virtutea. Ea este precumpănitoare în foc, de aceea se înalţă flacăra şi sar scînteile în sus. Cînd bunătatea are întîietatea în om, cum are ea în cele opt ordine superioare, ea este cauza virtuţii". Prin urmare, aceasta este universalul absolut afirmativ sub toate raporturile, în formă abstractă. „A doua calitate, mijlocie, este urîţenia (*foulness*) sau pasiunea" (*rajas*, *tejas*, impuls, înclinaţie), care este pentru sine oarbă, este ceea ce e impur, nociv. „Ea este activă, violentă şi schimbăcioasă, are legătură cu răul şi cu nenorocirea, avînd preponderenţă în aer, cauză pentru care vîntul bate cruciş; în fiinţele vii ea este cauza viciului. A treia calitate şi ultima este întunericul (*tamas*); această calitate este trîndavă şi contrariantă, este asociată cu griji, cu stupiditate şi iluzii, avînd preponderenţă în pămînt şi în apă, cauză pentru care acestea cad tin-
156 zînd în jos: în fiinţele vii ea este cauza prostiei". — În consecinţă, prima calitate este unitatea cu sine; a doua este manifestarea, principiul diferenţei, instinctul, diviziunea ca răutate; a treia apoi este pură negaţie, cum este reprezentată şi în lumea concretă a mitologiei, ca Siva, Mahadeva (Mahesvara), zeul distrugerii şi al schimbării. Deosebirea importantă în raport cu noi constă în faptul că al treilea principiu nu este reîntoarcerea în primul, cum pretinde spiritul, ideea, reîntoarcere prin mijlocirea suprimării negaţiei, reîntoarcere în sine însuşi, conciliindu-se cu sine însuşi. La inzi, principiul al treilea rămîne schimbare, nimicire.

„Aceste trei calităţi sînt reprezentate ca esenţialitate a naturii. Sāmkhya spune : « Vorbim despre ele ca despre copacii unei păduri »". Dar aceasta este o comparaţie rea, deoarece pădurea e numai ceva general, abstract, în cuprinsul căruia indivizii sînt independenţi. „În reprezentările religioase ale *Vedelor*" (unde aceste calităţi se întîlnesc şi ca Trimurti) „se vorbeşte despre ele ca despre modificări succesive, încît : « La început a fost totul întuneric şi apoi a primit porunca să se schimbe, astfel modul impulsului a stăruit în eficacitatea sa (*foulness*) »" (lucru şi mai rău) „« pînă ce, în sfîrşit, la o nouă poruncă a lui Brahma, el luă forma bunătăţii »".

În continuare avem determinaţii mai precise ale inteligenţei în raport cu aceste calităţi. „Se numără opt feluri de inteligenţe, dintre care patru aparţin bunătăţii : în primul rînd virtutea, în al doilea rînd ştiinţa şi cunoaşterea, în al treilea rînd lipsa de pasiune, care este determinată fie de motive exterioare, sensibile, de exemplu repulsia faţă de nelinişte, sau care este de natură spirituală, izvorînd din convingerea că natura este un vis, o simplă înşelăciune şi iluzie ; în al patrulea rînd puterea. Aceasta este de opt feluri" ; aici sînt indicate opt însuşiri stranii : „Capacitatea de a se strînge într-o figură foarte mică, care poate pătrunde prin orice lucru ; capacitatea de a se amplifica, devenind un corp gigantic ; capacitatea de a deveni atît de uşor, încît să poţi urca la soare pe o rază solară ; posesiunea unei acţiuni nemărginite a organelor, 157
încît să poţi atinge luna cu vîrful degetelor ; voinţa irezistibilă, încît să te poţi, de exemplu, scufunda în pămînt tot aşa de uşor ca şi în apă ; puterea dominantă asupra tuturor fiinţelor vii şi nevii ; forţa de a schimba mersul naturii ; capacitatea de a-ţi împlini toate dorinţele".

„Credinţa că o astfel de putere transcendentă" (continuă Colebrooke) „este accesibilă omului în viaţă nu este specifică sectei sāmkhya, ci aparţine tuturor sistemelor şi reprezentărilor religioase ; şi o astfel de putere este înfăţişată ca posibilă de către mulţi sfinţi şi brahmani în drame şi în povestiri populare". Evidenţa simţurilor nu ajută cu nimic împotriva acestei credinţe, deoarece percepţia sensibilă nu există în general pentru inzi, totul se travesteşte pentru ei în imagini de-ale fanteziei, orice vis este considerat de ei ca adevăr şi ca realitate. Această putere învăţătura sāmkhya o atribuie omului, întrucît, prin cultivarea gîndirii sale, el se înalţă la nivelul interiorităţii, pătrunzînd adînc în ea. „*Yoga-sastra*

înşiră în unul dintre cele patru capitole ale sale o mulţime de exerciţii" prin care se cîştigă o astfel de putere, de exemplu „o meditaţie profundă care să fie însoţită de reţinerea respiraţiei şi de inactivitatea simţurilor, în timp ce este păstrată constant o poziţie prescrisă. Prin astfel de exerciţii, adeptul ajunge să cunoască tot trecutul şi tot viitorul, să ghicească gîndurile altora, să posede tăria elefantului, curajul leului, iuţeala vîntului, să zboare prin aer, să înoate în apă, să se scufunde în pămînt, să vadă toate lumile într-o clipă şi să facă alte fapte miraculoase. Dar modul cel mai rapid de a cîştiga fericirea prin contemplare adîncă este rugăciunea către Dumnezeu, care constă în murmurarea continuă a numelui mistic al lui Dumnezeu, a lui *Om*". Aceasta este o reprezentare cu totul generală.

158 Colebrooke aminteşte apoi de împărţirea învăţăturii sămkhya în doctrină teistă şi doctrină ateistă. În timp ce în sistemul teist „Işvara, cîrmuitorul suprem al lumii, este considerat ca suflet sau spirit deosebit de celelalte suflete, Capila" (în sistemul ateist) „neagă existenţa lui Isvara, cîrmuitor cu voinţa conştientă (*by volition*) al lumii, întrucît susţine că nu există dovezi pentru existenţa lui Dumnezeu. Percepţia nu arată o astfel de existenţă, şi ea nici nu poate fi demonstrată pe cale de raţionament. Capila recunoaşte, e adevărat, existenţa unei fiinţe provenite din natură, fiinţă care este inteligenţa absolută, izvorul tuturor inteligenţelor individuale şi origine a tuturor celorlalte existenţe, care se dezvoltă treptat din ea. El face în mod explicit observaţia că" „«adevărul unui astfel de Isvara este dovedit»" — adevărul „creatorului lumii, într-un atare sens al creaţiei" — dar „«existenţa efectelor»" „(spune el)", „«depinde de suflet, de conştiinţă şi nu de Isvara; universul provine din marele principiu, din inteligenţă»", căreia îi aparţine sufletul individual prin care ea acţionează.

3. Cît priveşte secţiunea a treia a sistemului sămkhya, adică modul mai determinat al cunoaşterii principiului, vreau să mai scot aici în evidenţă cîteva observaţii care pot prezenta interes. Dintre diferitele moduri de cunoaştere deja indicate rămîne ca determinaţie principală aici modul raţionamentului, legătura inferenţială pe baza raportului dintre cauză şi efect. Vreau să arăt aici cum concep ei acest raport: „Intelectul şi toate celelalte principii derivate sînt efecte. De la acestea, ei trag concluzii referitoare la cauzele lor"; într-o anumită privinţă avem aici ceva asemănător cu inferenţa

noastră, iar în altă privință ceva ce diferă de aceasta. Ei sînt de părerea că „«efectele există deja înaintea acțiunii cauzei, fiindcă ceea ce nu există nu poate fi făcut să existe cu ajutorul cauzalității»". (Consecința care se desprinde de aici ar fi eternitatea lumii, deoarece principiul: „din nimic, nimica", pe care-l menționează aici și Colebrooke, contrazice crearea lumii din nimic în forma în care o concepe religia noastră.) Colebrooke 159
zice: „Adică, efectele sînt mai curînd educte [ieșiri] decît producte". Problema este tocmai: ce sînt produsele? După inzi, efectul este deja în cauză. De exemplu, „uleiul există deja în sămînța de susan înainte de a fi stors din ea, orezul în spic, înainte de fi treierat, laptele în ugerul vacii înainte de a fi muls". În ce privește conținutul: „«esența cauzei și esența efectului este aceeași»"; „o haină nu se deosebește în esența ei de firul din care este țesută". În felul acesta concep inzii acest raport. Cînd spuneam *ex nihilo fit nihil*, trebuie să spunem în același timp: Dumnezeu nu creează lumea din nimic, ci din sine; ea este propria lui determinație, căreia el îi conferă existență. Deosebirea dintre cauză și efect este numai o deosebire de formă, intelectul este acela care le desparte, nu rațiunea. Umezeala este același lucru cu ploaia. Vorbim în mecanică despre mișcări diferite, dar mișcarea are aceeași viteză înaintea ciocnirii și după aceasta, relație care este cu totul alta, văzută de conștiința obișnuită. Aceasta este lipsa de diferență dintre cauză și efect.

Inzii conchid apoi existența „«unei cauze universale care nu poate fi distinsă. Lucrurile determinate sînt finite»", „și de aceea trebuie să existe o cauză care să le pătrundă". Chiar și inteligența este un efect al acestei cauze; și aceasta este sufletul, întrucît el este creator în această identitate a lui cu natura, după ce a făcut abstracție de ea. Efectul provine de la cauză; dar aceasta nu este de sine stătătoare, ci se reduce la cauza universală. Își face apariția crearea celor trei lumi; dar cu aceasta este instituită totodată și distrugerea universală. „Întocmai cum broasca țestoasă își scoate membrele sale și după aceea și le retrage iarăși înăuntrul țestei sale, tot astfel, la prăbușirea și pieirea universală a lucrurilor, pieire 160
ce se va produce la un moment dat, cele cinci elemente, pămîntul și celelalte, care constituie cele trei lumi, vor fi din nou retrase în ordinea inversă aceleia în care ele au ieșit din principiul originar, întrucît se vor reîntoarce treptat în cauza lor primă, cauza supremă și indiscernabilă care este natura".

Acesteia i se vor adăuga „cele trei calităţi : bunătatea, pasiunea şi întunericul". — Raporturile mai precise ale acestor determinaţii ar putea fi foarte interesante, dar ele sînt concepute numai foarte superficial, şi anume „natura acţionează prin amestecul acestor trei calităţi ; orice lucru le conţine în el pe toate trei, ca pe trei fluvii care curg împreună. Natura acţionează şi producînd modificări, ca apa care, absorbită de rădăcinile plantei şi condusă înăuntrul fructului, obţine un gust bun specific". Avem în felul acesta prezente numai categoriile de amestec şi de modificare. Ei spun : „Natura posedă cele trei calităţi în baza propriului ei drept, ca forme şi proprietăţi ale ei ; celelalte lucruri le posedă numai fiindcă ele există în lucruri ca efecte ale naturii".

Mai avem de considerat încă relaţia dintre natură şi spirit : „« Natura, cu toate că este lipsită de suflet »" (sufletul nu este pentru sine obiect al plăcerii şi nici nu este creat), „natura" deci „« îndeplineşte funcţia de a pregăti sufletul pentru eliberarea lui, după cum funcţia laptelui — substanţă care nu simte — este aceea de a nutri vitelul »". Inzii fac următoarea comparaţie : „Natura se aseamănă cu o baiaderă care se arată sufletului ca la un spectacol. Ea este defăimată din cauza lipsei sale de pudoare, dîndu-se de repetate ori pradă privirii dure a spectatorilor". „« Dar ea se retrage după ce s-a arătat destul ; ea face acest lucru, fiindcă a fost văzută, iar
161 spectatorul se retrage fiindcă a văzut-o. Ea nu are altă întrebuinţare pentru lume. Cu toate acestea, legătura dintre natură şi suflet subzistă perpetuu »".—„Ajungînd prin studiu la cunoaşterea spirituală a principiilor, învăţăm totodată adevărul hotărîtor, de neinfirmat, unicul adevăr, şi anume că „« eu nici nu sînt, nici nu este ceva al meu, nici nu exist »". Anume natura eului (*Ichheit*) este încă deosebită de suflet şi în cele din urmă dispare ce e de natura eului, conştiinţa de sine a indului : „Tot ce apare în conştiinţă, în intelect, este reflectat de suflet, dar reflectat ca o imagine care nu murdăreşte cristalul sufletului şi care nici nu-i aparţine. În posesia acestei cunoaşteri de sine (fără ce e de natura eului) „sufletul contemplă comod natura, sustrăgîndu-se prin aceasta schimbării fecunde şi liberîndu-se de orice altă formă şi acţiune a intelectului, cu excepţia acestei cunoaşteri spirituale", cunoaştere spirituală mijlocită a unui conţinut spiritualizat şi el, cunoaştere lipsită de eu (*Ichheit*) şi de conştiinţă. „« Sufletul mai rămîne, desigur, învelit un timp oarecare cu un corp, dar nu-

mai așa cum rămîne roata olarului, care, deși oala e deja terminată, se mai învîrte prin forța impulsului ce i-a fost dat mai înainte»". În consecință, după inzi, sufletul nu mai are nimic de-a face cu corpul și relația lui cu acesta devine astfel superfluă. „«Dar, cînd se produce în sfîrșit separația sufletului instruit, separare de corpul său, și cînd natura încetează de a mai exista în ce privește sufletul, s-a împlinit eliberarea absolută și supremă»". — Acestea sînt principalele momente ale filozofiei sāmkhya.

B. Filozofia lui Gotama și cea a lui Canade țin una de alta*; „filozofia lui Gotama se numește *nyaya* (privind raționarea), iar filozofia lui Canade se numește *vaiseșica* (privind 162
particularele). Prima este o dialectică deosebit de dezvoltată, a doua", în schimb, „se ocupă de fizică, adică de obiectele particulare sau sensibile". Colebrooke spune: „Nici un alt domeniu al științei sau al literaturii nu a atras atenția inzilor asupra lui mai mult decît nyaya; iar rodul acestor studii este o mulțime nenumărată de scrieri, printre care se găsesc lucrări de-ale unor învățați foarte celebri".

„Ordinea observată de Gotama și Canade este cea indicată într-un loc al *Vedelor* ca pași necesari pentru instruire și studiu și anume: enunțare, definiție și cercetare. Enunțarea este menționarea unui lucru cu numele lui, adică cu expresia care îl desemnează așa cum îl arată revelația; deoarece limbajul este considerat ca ceva ce a fost revelat omului. Definiția înfățișează însușirea particulară care constituie caracterul esențial al unui lucru. Cercetarea constă în examinarea ulterioară a caracterului adecvat și suficient al definiției. În concordanță cu aceasta, profesorii de filozofie fac să preceadă expresiile și termenii științifici, trec la definiții și ajung apoi la examinarea subiectelor astfel propuse". Prin nume se înțelege reprezentarea cu care este comparat în cursul examinării ceea ce este dat în definiție.

Ceea ce urmează este apoi obiectul care trebuie considerat. „Gotama înșiră aici șaisprezece puncte, printre care dovada, evidența" (elementul formal) „și ceea ce trebuie dovedit, punctele principale; celelalte puncte nu sînt decît subsidiare

* *Transactions of the Royal Asiatic Society*, vol. I, part. I, pp. 92—118; (VII, *Essay on the Philosophy of the Hindus*, part. II, by Henry Thomas Colebrooke).

şi accesorii, contribuind la cunoaşterea şi asigurarea adevărului. Nyaya este apoi de acord cu celelalte şcoli psihologice în pri-
163 vinţa faptului că promite fericire, perfecţiune limitată şi liberare de rău drept răsplată a cunoaşterii desăvîrşite a principiilor propagate de ea, adică a adevărului; înţelegînd prin adevăr convingerea că sufletul, întrucît este separabil de corp, are existenţă veşnică", — înţelegînd, prin adevăr, spiritul pentru sine însuşi. Sufletul este în acest caz el însuşi obiectul care trebuie cunoscut şi a cărui existenţă trebuie demonstrată. În privinţa aceasta mai sînt de dat precizări.

Primul punct principal, "evidenţa dovezii, este de patru feluri: în primul rînd percepţia; în al doilea rînd inferenţa (*inference*), care are trei moduri: de la efect la cauză, de la cauză la efect şi pe bază de analogie; al treilea fel de evidenţă este comparaţia; al patrulea fel este aserţiunea (afirmarea), cuprinzînd în ea atît tradiţia cît şi revelaţia". Aceste feluri ale demonstraţiei sînt îndelung elaborate în vechiul tratat atribuit lui Gotama, precum şi la nenumăraţii comentatori.

Al doilea punct principal este obiectul care trebuie dovedit, care trebuie să devină evident. Aici sînt indicate douăsprezece obiecte. „Primul şi cel mai important este" însă „sufletul, ca sediu al simţirii şi al ştiinţei care se deosebeşte de corp şi de simţuri; existenţa lui se dovedeşte prin: înclinaţii, repulsii, voinţă etc. Sufletul are paisprezece calităţi: număr, mărime, particularitate, legătură, separare, inteligenţă, plăcere, durere, dorinţă, repulsie, voinţă, merit, vină şi imaginaţie". Nici în aceste prime începuturi cu totul dezordonate ale reflexiei nu constatăm nici o legătură şi nici o totalitate a determinaţiilor. „Al doilea obiect al cunoaşterii este corpul; al treilea, organele senzaţiei; aici sînt înşirate cele cinci simţuri exterioare. Acestea nu sînt modificări ale conştiinţei (cum afirmă filozofia sāmkhya), ci sînt material compus din elemente, respectiv din pămînt, apă, aer, lumină şi eter. Globul
164 ochiului nu este organul vederii, spun ei, şi nici urechea nu e organul auzului, ci organul văzului este o rază de lumină care merge din ochi la obiect; organul auzului este eterul care comunică în cavitatea urechii cu obiectul auzit prin eterul care se află între acesta şi ureche. Amintita rază de lumină în mod obişnuit nu este vizibilă, întocmai cum o lumină nu este văzută în miezul zilei, dar poate fi văzută în anumite împrejurări. Organul gustului este ceea ce e apătos (salivă)" etc. Lucruri asemănătoare despre văz spune şi Platon în *Ti-*

meus *. Observații interesante despre fosforul ochiului avem într-un articol al lui Schultz, cuprins în ***Morfologia*** lui Goethe. Exemple despre oameni care au văzut noaptea, luminînd cu ochii lor obiectul, întîlnim o mulțime, dar fenomenul acesta cere, fără îndoială, împrejurări specifice. — „Al patrulea obiect îl formează obiectele simțurilor. Aici intercalează Cesava (un comentator) categoriile lui Canade, care sînt șase. Prima dintre ele este substanța; există nouă substanțe: pămîntul, apa, lumina, aerul, eterul, timpul, spațiul, sufletul și intelectul". Elementele fundamentale „ale substanțelor materiale sînt considerate de Canade ca atomi originari și ca agregate ulterioare ale lor. El afirmă eternitatea atomilor", adăugînd apoi multe despre legăturile dintre atomi, vorbind și despre firele de praf solar. „A doua categorie este calitatea; există douăzeci și patru de calități: 1) culoare, 2) gust, 3) miros, 4) tact, 5) număr, 6) mărime, 7) individualitate, 8) legătură, 9) separație, 10) prioritate, 11) posterioritate, 12) greutate, 13) fluiditate, 14) tenacitate, 15) sunet, 16) inteligență, 17) plăcere, 18) durere, 19) dorință, 20) repulsie, 21) voință, 22) virtute, 23) viciu, 24) o aptitudine care cuprinde în ea trei capacități: viteză, elasticitate și imaginație. — A treia categorie este acțiunea, a patra este comunitatea, a cincea deosebirea, a șasea coeziunea (*aggregation*), ultima categorie a lui Canade; alți autori mai ada- 165
ugă la acestea negația ca a șaptea categorie". Acesta este modul în care se înfățișează filozofia la inzi.

La cele două puncte principale, adică la evidență și la ceea ce este interesant să fie știut, filozoful Gotama mai adaugă, ca al treilea punct, „îndoiala". Un alt punct este „argumentul reglementar", raționamentul formal, „sau silogismul complet (*nyaya*), care constă din cinci propoziții: 1) propoziția, 2) temeiul, 3) argumentul (*the instance*), 4) aplicarea, 5) concluzia. De exemplu: 1) această colină este aprinsă; 2) deoarece fumegă; 3) ceea ce fumegă arde ca un cuptor de bucătărie; 4) recunoscînd că colina fumegă (*accordingly*); 5) de aceea este ca aprinsă". Lucrul acesta este expus cum se desfășoară la noi silogismele, dar demonstrația ia o astfel de formă, încît despre ceea ce este vorba e așezat în frunte. Noi, dimpotrivă, am începe cu ceea ce e general. Forma acum arătată este cea obișnuită, iar exemplul de mai sus ajunge. Acum însă vrem să mai rezumăm o dată lucrurile.

---

* Pp. 45—46 (ed. Steph.); pp. 50—53 (ed. Bekk.).

Am văzut că în India lucrul principal este concentrarea sufletului în sine, înălțarea lui la nivelul libertății, gîndirea care se constituie pentru sine. Această devenire-pentru-sine a sufletului o putem numi în modul cel mai abstract substanțialitate intelectuală. Dar aici nu avem unitatea spiritului cu natura, ci tocmai contrariul. Contemplarea naturii este pentru spirit numai mijloc, exercițiu al gîndirii care are ca scop libe-
166 rarea spiritului. Substanțialitatea intelectuală este scopul, dar în filozofie ea este, în general, baza esențială, începutul; filozofarea este acest idealism potrivit căruia gîndirea este pentru sine, este baza adevărului. Substanțialitatea intelectuală este contrariul reflexiei, intelectului, individualității subiective a europenilor. La noi are importanță faptul că eu vreau, știu, cred, am păreri, determinat de motive care sînt ale mele, condus de liberul meu arbitru. Acestui eu i se atribuie o valoare infinită. Substanțialitatea intelectuală este la antipozii acestei subiectivități, de pe poziția ei piere orice subiectivitate a eu-ului; pentru subiectivitatea aceasta tot ce este obiectiv a devenit van, pentru ea nu există adevăr obiectiv, obligație, drept, astfel încît tot ce mai rămîne este vanitatea subiectivă. Este în interesul nostru să ne întoarcem spre substanțialitatea intelectuală pentru a îneca în ea această vanitate subiectivă împreună cu toată sfătoșenia și reflexia ei. Iată avantajul acestei poziții!

Defectul acestei substanțialități intelectuale constă în faptul că, întrucît ea este prezentată ca țintă și scop pentru subiect, ca o stare care trebuie produsă în interesul subiectului, obiectivitatea în general lipsește. Oricît ar fi această substanțialitate intelectuală tot ceea ce este mai obiectiv, totuși ea este obiectivă numai într-un mod cu totul abstract, de aceea îi lipsește forma esențială a obiectivității. Tocmai acea substanțialitate intelectuală care rămîne în felul acesta pe planul abstracției are ca existență a sa numai sufletul subiectiv, și totul trebuie să-și găsească pieirea în el. După cum în vanitatea sus-amintită, în care ceea ce rămîne este numai puterea subiectivă a negării, piere totul, tot astfel acest abstract al substanțialității intelectuale nu conține decît evaziunea în vid și în nedeterminat. Substanțialității intelectuale îi lipsește obiectivitatea care se formează în ea însăși; și acum ceea ce are importanță este ca acest teren să facă să răsară această

determinație, să apară forma infinită care este ceea ce se numește gîndire, obiectivitate care se determină pe sine. Această 167
gîndire este, în primul rînd, ca subiectivă, ceea ce este al meu (eul, sufletul meu, gîndește); dar în al doilea rînd, această gîndire este și universalitatea care conține în ea substanțialitatea intelectuală; și, în al treilea rînd, gîndirea este activitatea formativă, este principiul determinării. În felul acesta avem un al doilea mod al obiectivității, care este în sine formă infinită. Acesta este adevăratul teren care trebuie pregătit, care se desfășoară pe sine însuși, se determină pe sine însuși, dînd în acest chip loc conținutului particular, lăsîndu-l să subziste și conținîndu-l în sine.

În concepția orientală particularul șovăie, este destinat să piară, în schimb, în terenul gîndirii și el își are locul său. El poate prinde rădăcini în el însuși, poate deveni ferm; acesta este rigidul intelect european. A ne lepăda de el, iată la ce servesc astfel de reprezentări orientale! Dar pe planul gîndirii intelectul este păstrat fluid, aici el nu trebuie să devină pentru sine, ci trebuie să fie numai moment al întregului sistem. În filozofia orientală am găsit și conținut determinat care este cercetat, dar cercetarea este făcută în chip cu totul necugetat, fără sistematizare, deoarece ea se află deasupra acesteia, în afara unității. Dincolo se găsește substanțialitatea intelectuală, dincoace avem apoi uscăciune și sărăcie. Particularul are astfel numai forma rigidă a raționării și a inferenței, ca și la scolastici. Dimpotrivă, în domeniul gîndirii particularul își poate dobîndi dreptul său; el poate fi considerat ca moment al întregii organizații, poate fi înțeles conceptual. În filozofia indică, ideea n-a devenit obiectivă; deci exteriorul, obiectivul n-a fost înțeles potrivit ideii. Acesta este defectul orientalismului.

Adevăratul teren obiectiv al gîndirii își are rădăcinile în libertatea reală a subiectului. Universalul, substanțialul însuși, trebuie să posede obiectivitate. Întrucît gîndirea este acest universal, este terenul substanțialului și e totodată și e u — gîndirea este ceea-ce-este-în-sine și există ca subiect liber —, universalul posedă existență și prezență nemijlocite; el nu este numai un țel, o stare în care trebuie să se treacă, ci absolutul este obiectiv. Aceasta este determinația pe care 168
o găsim dată în lumea elenă, determinație a cărei dezvoltare

formează obiectul cercetării noastre următoare. Mai întîi universalul apare ca absolut abstract și stă așa față în față cu lumea concretă; dar el trece drept teren al ambelor, atît al lumii concrete, cît și a ceea ce este-în-sine. Acesta nu este ceva transcendent, ci ceea ce e prezent este privit ca stînd în ceea ce e „în sine", adică însinele, universalul, constituie adevărul obiectelor.

ISTORIA FILOZOFIEI

PARTEA ÎNTÎI

FILOZOFIA ELENĂ

Cînd este vorba de Grecia, oamenii cultivați din Europa, [171]
și cu deosebire noi germanii, ne simțim la largul nostru. Europenii și-au primit religia, ceea ce este transcendent, ceea ce este mai îndepărtat, din Orient, dintr-o țară care se găsește la un pas mai departe decît Grecia, și anume din Siria. Dar ceea ce este aici, ceea ce e prezent, știința și arta, ceea ce satisface viața noastră spirituală, ce o face demnă și plăcută știm că a pornit, direct sau indirect, din Grecia; indirect, prin intermediul romanilor. Această cale din urmă a fost prima formă în care ne-a parvenit această cultură, și prin intermediul bisericii, mai înainte universală, care își trage ca atare originea de la Roma, păstrînd pînă azi ca limbă a ei chiar limba vorbită de romani. Izvoarele învățămîntului au fost, alături de evangheliile latine, scrierile părinților bisericii. Și dreptul nostru se mîndrește că-și ia cele mai desăvîrșite îndrumări din dreptul roman. Forța brută germanică a avut nevoie să treacă prin cultul sever al bisericii și al dreptului, primite de noi de la Roma, și să fie astfel disciplinată. Numai în felul acesta a putut fi înmuiată cerbicia caracterului european și a fost făcut acesta apt pentru libertate. — După ce omenirea europeană a ajuns așadar să se simtă la ea acasă, să privească la ceea ce este prezent, a fost părăsit ceea ce era de natură istorică, ceea ce era de proveniență străină. Atunci a început omul să trăiască în patria sa; spre a se bucura de ea, el și-a întors privirile către greci. Să lăsăm bisericii și jurisprudenței latina și romanitatea [172]
lor! Știința superioară mai liberă (știința filozofică), precum și arta noastră liberă, gustul pentru acestea și dragostea față de ele, noi știm că își au rădăcinile în viața elenă și știm că de aici și-au scos spiritul lor. Dacă ne-ar fi îngăduit să avem o dorință fierbinte, ar fi dorul de o astfel de țară, nostalgia unor astfel de stări!

Însă ceea ce face să ne simțim la noi acasă cînd e vorba de greci este faptul că ei și-au făcut din lumea lor o patrie proprie; ne leagă de ei spiritul comun al autohtonității. Întocmai cum în viața de toate zilele ne simțim bine în societatea oamenilor și în familiile care se simt bine la ele acasă, sînt mulțumite în sine și nu au privirea îndreptată spre exterior, dincolo, tot așa este cazul și în ce privește pe greci. Fără îndoială, începuturile substanțiale ale religiei, ale culturii și ale orînduirii lor sociale, ei le-au primit mai mult sau mai puțin din Asia, Siria și Egipt. Dar ceea ce era străin în aceste origini, ei l-au șters, l-au transformat, l-au prelucrat, l-au transpus, au făcut din el altceva, încît ceea ce prețuim, cunoaștem și iubim în el este, în mod esențial, al lor, al grecilor.

Din această cauză, cînd e vorba de istoria vieții elene, putem merge mai departe înapoi și trebuie să mergem; dar ne putem și lipsi de această mergere înapoi, urmărind înăuntrul lumii lor și al modului lor de a fi, începuturile, germinarea, progresul științei și al artei, pînă la epoca lor de înflorire, precum și cauzele disoluției acestora, rămînînd îngrădiți exclusiv în sfera istoriei poporului grec. Deoarece în dezvoltarea lor spirituală, elenii întrebuințează elemente străine primite de ei numai ca material, ca impuls. În cuprinsul acestui fel al lor de a proceda, ei s-au știut pe ei înșiși liberi și s-au comportat ca atare. Forma pe care au dat-o fondului străin este constituită din acest suflu spiritual aparte, spirit al libertății și al frumuseții, care poate fi considerat, pe de o parte, ca formă, dar care, pe de altă parte, este tocmai ceea ce în realitate este substanțialul superior.

173 Dar nu numai că și-au creat în felul acesta ei înșiși substanțialul culturii lor (și, oarecum nerecunoscători, uitînd izvoarele străine, le-au împins pe acestea pe al doilea plan, — poate în întunecimea misterelor, ținîndu-le îngropate și ascunse și pentru propria lor conștiință), făcînd din existența lor ceva ce le este propriu, ce ține de patria lor, ci ei au și cinstit această renaștere spirituală a lor; renaștere care este propriu-zis nașterea lor. Ei nu numai că au devenit *aceștia*, folosind și gustînd ceea ce au creat și au făcut din ei înșiși, ci au considerat acest caracter autohton al întregii lor existențe, începutul și originile proprii, ca aparținîndu-le lor înșile, reprezentîndu-și-le în mod conștient, cu recunoștință și cu bucurie, nu spre a fi, spre a le avea sau spre a le întrebuința. Fiindcă spiritul lor, ca unul care s-a născut dintr-o renaștere spirituală, constă

tocmai în faptul de a avea conştiinţa că toate acestea sînt ceva ce este al lor : α) ceva ce le este propriu, şi β) ceva ce a luat naştere, dar la ei. Ei îşi reprezintă existenţa lor despărţită de ei ca obiect ce se creează pe sine pentru sine şi care, ca atare, va fi spre binele lor. Ei cunosc cauza şi originea ca fiind cauză şi origine, dar cauză şi origine autohtone. Astfel, ei şi-au făcut, din tot ce au posedat şi au fost, o istorie. Ei nu şi-au reprezentat numai naşterea lumii — adică a zeilor şi a oamenilor, a pămîntului şi a cerului, a vînturilor, a munţilor şi a fluviilor — ci şi-au reprezentat în povestiri graţioase originea tuturor laturilor existenţei lor, felul în care acestea au luat naştere la ei ; astfel : cum le-a fost adus focul şi sacrificiile legate de acest fapt, originea statelor, a agriculturii, a măslinului şi a calului, a căsătoriei şi a proprietăţii, a legilor, a artelor şi a cultului divin, a ştiinţelor, a oraşelor şi a dinastiilor etc. Din acest punct de vedere exterior ei au văzut toate acestea istoriceşte, luînd naştere la ei, ca opere şi merite ce le aparţin.

În această autohtonicitate însăşi, în existenţa ei, dar apoi în spiritul acestei autohtonicităţi, în acest spirit al faptului de a fi la sine, trecînd în reprezentare, al faptului de a fi la sine în existenţa ei fizică, cetăţenească, juridică, morală, politică, 174
în acest caracter al istoricităţii libere şi frumoase (ceea ce sînt ei este la ei şi ca *mnemosyne*) rezidă şi germenele libertăţii gîndirii, şi deci caracterul care a făcut să se nască la ei filozofia.

Întocmai cum grecii sînt la ei acasă, tot astfel filozofia este tocmai aceasta : mod de a fi acasă la sine, mod în care omul în spiritul său la sine acasă, se simte în patria sa. Dacă atunci cînd e vorba de greci, avem în general sentimentul de a fi la noi acasă, cu deosebire în filozofia lor trebuie să ne simţim la ei acasă ; însă propriu-zis nu la ei, întrucît filozofia este acasă chiar la ea însăşi, în cuprinsul ei noi avînd de-a face cu gînduri, cu ce ne este mai propriu, mai liber de toate particularităţile. Dezvoltarea gîndului s-a produs la eleni începînd cu elementele ei cele mai primitive ; ea s-a desfăşurat şi o putem privi fără să fim nevoiţi să-i căutăm cauzele exterioare mai îndepărtate ; pentru a înţelege filozofia elenă, ne putem opri la ei, la grecii înşişi.

Dar noi trebuie să-i determinăm mai precis caracterul şi poziţia. Elenii au plecat şi de pe o poziţie dată în prealabil, precum şi de la ei înşişi. Această presupoziţie este de natură istorică. Formulată teoretic, ea este substanţialitatea orientală a unităţii spiritualului şi naturalului. Ea este unitate naturală.

A pleca doar din sine, a fi doar în sine, este cealaltă extremă a subiectivității abstracte (formalismul pur), cînd este încă goală sau, mai curînd, cînd s-a golit : principiul abstract al lumii moderne. Grecii se situează între aceste două extreme, în media frumoasă a acestei linii, care este medie a frumuseții, fiindcă e în același timp naturală și spirituală, dar în așa fel încît spiritualitatea rămîne subiect dominant, determinant. Spiritul cufundat în natură este în unitate naturală cu ea și, întrucît el este conștiință, el e îndeosebi contemplare, este în general ceva lipsit de măsură; ca conștiință subiectivă, el
175 configurează, fără îndoială, dar fără măsură. Grecii aveau ca bază și esență a lor unitatea substanțială a naturii și a spiritului; și avînd astfel această esență ca obiect de cunoaștere și cunoscînd-o — dar nepierzîndu-se în ea, ci intrînd în ei înșiși — ei nu s-au retras în extrema subiectivității formale, ci elenul, rămînînd în unitate cu sine, deci fiind subiect liber care are drept conținut, esență și substrat al său încă prima unitate acum-amintită, a dat, ca subiect liber, formă frumoasă obiectului său. Treapta atinsă de conștiința greacă este treapta frumuseții. Fiindcă frumusețea este idealul, este gîndul țîșnit din spirit. Aceasta însă în așa fel încît individualitatea spirituală nu este încă pentru sine ca subiectivitate abstractă, care trebuie apoi să-și dezvolte în ea însăși ființa sa concretă ca lume a gîndului, ci această subiectivitate posedă încă în ea modul sensibil, natural. Dar acest mod natural nu are același rang și aceeași demnitate ca în Orient și nici nu este elementul preponderent ca aici. Acum principiul spiritualului are primul loc, iar natura nu mai are valabilitate pentru sine în formațiile sale existente, ci este, mai degrabă, numai expresie a spiritului care se răsfrînge prin ea și este coborîtă la rangul de mijloc și mod al existenței spiritului. Dar spiritul nu se are încă pe el însuși ca mediu, spre a se reprezenta pe sine în sine și a-și întemeia lumea sa proprie pe această bază.

Prin urmare, aici în Grecia putea și trebuia să ia naștere o moralitate liberă, deoarece substanța spirituală a libertății era baza moravurilor, a legilor, a instituțiilor politice elene. Deoarece momentul naturii este încă conținut în toate acestea, modul vieții etice a statului este încă împovărat cu ceea ce ține de natură. Statele sînt mici indivizi naturali care nu s-au putut uni într-un tot unic. Ce este general nu se afirmă încă pentru sine ca liber, spiritualul este astfel încă limitat. În lumea elenă este realizat cu ajutorul gîndului faptul etern

fiinţînd în sine şi pentru sine, adică este adus la conştiinţă; dar în aşa fel încît subiectivitatea stă încă în faţa acestuia într-o determinare întîmplătoare, deoarece ea mai are încă o legătură esenţială cu ceea ce ţine de natură.

Forţa orientală lipsită de măsură a substanţei a fost 176
constrînsă de spiritul grec să accepte măsura, a fost redusă la dimensiuni mai mici. Spiritul elen este măsură, claritate, scop, delimitare a formaţiilor, reducere a colosalului, a infinit de fastuosului şi bogatului la determinaţie şi la individualitate. Bogăţia lumii elene constă numai într-o mulţime infinită de particularităţi frumoase, încîntătoare, graţioase, constă în această seninătate proiectată asupra întregii existenţe. Ceea ce au grecii mai grandios sînt individualităţile : aceşti virtuoşi ai artei, ai poeziei, ai cîntecului, ai ştiinţei, ai onestităţii şi ai virtuţii.

Dacă în faţa fastului şi a grandiosului, a colosalului fanteziilor orientale, a clădirilor de artă egiptene, a imperiilor răsăritene etc., seninătatea elenă (zei frumoşi, statui, temple) şi seriozitatea lor (instituţii şi fapte) pot apărea ca nişte minuscule jocuri de copii, în schimb în Grecia gîndul este acela care înfloreşte; mai mult, care domină această bogăţie de particularităţi şi reduce colosalul oriental la dimensiuni mai mici şi la măsura sufletului său simplu, suflet care devine însă în sine izvorul bogăţiei unei lumi superioare, ideală, izvorul lumii gîndului.

„Din pasiunile tale, o omule, ţi-ai luat materialul zeilor tăi", a spus un antic; aşa cum orientalii (cu deosebire inzii) şi l-au luat din elementele naturii, din forţele şi formaţiile naturii. „Din gînd — putem adăuga — îţi iei tu elementul şi materialul Dumnezeului tău". Aici gîndul este terenul din care iese divinitatea. Nu gîndul care începe este acela care formează baza de la care, pornind, trebuie să fie înţeleasă întreaga cultură. Dimpotrivă, gîndul se înfăţişează ca fiind cu totul sărac, adică extrem de abstract şi cuprinzînd un conţinut mai redus decît conţinutul pe care îl atribuie orientalul obiectului său. Începutul însuşi, ca nemijlocit, este început în forma care ţine de natură, în forma nemijlocirii. Acest fel de a fi îi este
comun cu poziţia orientală. Dar întrucît conţinutul Orientului 177
este redus la determinaţii cu totul sărace, aceste gînduri abia dacă merită să fie reţinute de atenţia noastră, dat fiind faptul că ele încă nu există ca gînduri şi în forma şi determinaţia gîndului, ci în forma a ceea ce ţine de natură. În consecinţă, gînd este absolutul, nu însă ca gînd. Şi anume, trebuie să facem

totdeauna distincție între general sau concept și realitatea acestui general, fiindcă ceea ce are importanță este faptul dacă realitatea însăși este gînd ori este natură. Motivul pentru care la greci începem cu filozofia naturii elaborată de școala ionică este faptul că realitatea se înfățișează, mai întîi, în forma modului nemijlocit și nu este decît gînd în sine.

Cît privește condițiile istorice exterioare ale Greciei în această epocă, notăm că începutul filozofiei elene se produce în secolul al VI-lea a. Chr., pe timpul lui Cirus și în epoca prăbușirii statelor ioniene libere din Asia Mică. Filozofia și-a făcut apariția în timp ce se prăpădea această lume frumoasă, care se ridicase pentru sine pe o înaltă treaptă de cultură. Cresus și lidienii au periclitat primii libertatea ionică; abia mai tîrziu i-a pus capăt cu totul dominația persană, încît cei mai mulți locuitori ai acestor cetăți și-au căutat alte locuri, întemeind colonii mai cu seamă în Apus. În același timp cu această prăbușire a cetăților ioniene, Grecia continentală a încetat să mai stea sub stăpînirea vechilor sale case princiare. Pelopizii și celelalte seminții de regi, străine în cea mai mare parte, pieriră. Grecia ajunse în contact multiplu cu popoare străine, iar pe de altă parte elenii au căutat să găsească în ei înșiși o coeziune socială. Viața patriarhală trecuse, în numeroase state s-a ivit nevoia unor determinări și instituții legale, nevoia de a se
178 constitui ca state în mod liber. Vedem apărînd mulți indivizi care nu mai stăpînesc peste concetățenii lor datorită originii lor, ci se disting datorită talentului, imaginației, științei și sînt veneraţi. Astfel de indivizi au ajuns să aibă relații diverse cu concetățenii lor. Ei au fost, pe de o parte, sfătuitori, — sfatul lor bun adesea nu a fost ascultat; pe de altă parte, unii dintre ei au fost urîți și disprețuiți de concetățenii lor; aceștia s-au retras apoi din sfera treburilor publice. Alții au devenit stăpîni autocrați, deși nu cruzi, ai concetățenilor lor și, în sfîrșit, alții au fost legiuitori ai libertății.

Dintre bărbații acum în urmă caracterizați fac parte așanumiții **șapte înțelepți**, excluși în timpurile mai noi din istoria filozofiei. Întrucît ei trec drept prime figuri memorabile ale istoriei filozofiei, trebuie, la începutul filozofiei, să spunem pe scurt ceva despre caracterul lor. Ei apar sub aspectele menționate mai sus, în parte participînd la lupta dusă de cetățile ioniene, în parte emigrînd, iar în parte și ca indivizi care se bucurau de considerație în Grecia. Numele celor șapte

înţelepţi sînt date în chip divers, însă mai obişnuit în felul următor: Tales, Solon, Periandru, Cleobul, Chilon, Bias, Pitacos. La Diogenes Laertios *, Hermip „aminteşte şaptesprezece înţelepţi, dintre care autori diferiţi aleg şapte înţelepţi în chip diferit". Conform lui Diogenes Laertios, chiar un autor antic, şi anume „Dicearh, numeşte numai patru înţelepţi, pe care îi întîlnim deopotrivă amintiţi de toţi autorii printre cei şapte înţelepţi: Tales, Bias, Pitacos şi Solon" **. Altădată mai sînt amintiţi: Mison, Anaharsis, Acusilau, Epimenide, Ferecide etc. Dicearh, la Diogenes ***, spune despre ei că „nu au fost nici înţelepţi nici filozofi, ci au fost bărbaţi cuminţi şi legiuitori", bărbaţi geniali. Această apreciere a devenit 179
generală şi ea trebuie considerată ca justă. Ei trăiesc în perioada trecerii grecilor de la orînduirea patriarhală a regilor la o orînduire supusă legilor sau violenţei. Faima înţelepciunii lor se întemeiază, pe de o parte, pe faptul că ei au sesizat elementul practic-esenţial al conştiinţei, adică au avut conştiinţa moralităţii în şi pentru sine universale, au exprimat acest element în formă de sentinţe morale şi, în parte, în forma unor legi civile şi le-au dat realitate şi în formă de state; pe de altă parte, ei au exprimat poziţii teoretice în sentinţe pline de sens. Unele dintre aceste sentinţe ar putea fi considerate nu numai ca cugetări profunde sau juste, ci ar putea fi privite ca filozofice şi speculative, întrucît li se atribuie o semnificaţie generală cuprinzătoare, semnificaţie care nu reiese totuşi din ele ca atare. Aceşti bărbaţi n-au urmărit în mod esenţial ca scop al lor ştiinţa, filozofarea, iar despre Tales, se spune explicit că el s-a dedicat filozofiei abia către sfîrşitul vieţii sale. În cele mai multe cazuri, raporturile lor cu concetăţenii erau de natură politică. Ei au fost bărbaţi practici, oameni de afaceri, dar nu în sensul pe care îl are acest termen la noi, unde activitatea practică este dedicată unei ramuri particulare a administraţiei statului, a industriei şi a economiei etc., ci ei au trăit în state democrate, participînd la grijile legate de administrarea generală şi de guvernarea statului. Ei nu au fost nici oameni de stat ca marile personalităţi greceşti Miltiade, Temistocle, Pericle şi Demostene, ci au fost bărbaţi de stat într-o epocă în care era vorba de salvarea, de stabilirea, de întreaga orga-

* Libr. I, § 42.
** *Ibidem*, § 41.
*** *Ibidem* § 40: ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς, οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.

nizare a vieții statului, ba aproape de întemeierea vieții de stat sau, cel puțin, de întemeierea unor stări fixate prin legi.

180 Așa ni se înfățișează îndeosebi Tales și Bias în ce privește orașele ioniene. Herodot vorbește despre amîndoi și spune despre Tales că „el deja înainte de subjugarea ionienilor — pare-se de către Cresus — îi povățuise pe aceștia să constituie un sfat suprem (ἓν βουλευτήριον) în Teos, centrul teritoriului popoarelor ioniene"; deci un stat federativ cu capitală federală proprie, confederație în care aceste popoare urmau să continue să rămînă totuși ca populații particulare (δῆμοι). Dar ei nu au ascultat de această povață; neunirea aceasta i-a fărîmițat, i-a slăbit, iar urmarea a fost subjugarea lor. Elenilor le-a fost totdeauna greu să renunțe la individualitatea lor. Tot atît de puțin au ascultat ionienii „de sfatul lui Bias din Priene, care", mai tîrziu (cînd „Harpagus", comandantul oștilor lui Cirus, care „a desăvîrșit subjugarea ionienilor... i-a adus la mare strîmtoare"), în momentul hotărîtor, „cînd ei erau adunați în Panionium, le-a dat sfatul cel mai salutar să plece cu ajutorul unei flote comune în Sardinia și să întemeieze acolo un stat ionian. Astfel vor scăpa de robie, vor fi fericiți, și, populînd cea mai mare insulă, și le vor supune pe celelalte; dar dacă ar rămîne în Ionia, el nu pune nici o speranță în libertatea lor". Acest sfat îl aprobă și Herodot, scriind: „Dacă ei ar fi ascultat de acel sfat, ar fi fost cei mai fericiți între eleni"*. Așa ceva nu se întîmplă decît prin forță, nu în mod liber.

În mijlocul unor astfel de împrejurări ne apar și ceilalți înțelepți. Solon a fost legiuitor în Atena, fiind celebru mai cu seamă pentru acest motiv. Puțini oameni au avut înalta
181 poziție de a cîștiga faima unor legiuitori. Alături de el, de o astfel de celebritate se bucură numai Moise, Licurg, Zaleuk, Numa etc. În mijlocul popoarelor germanice nu există indivizi care să aibă faima de a fi legiuitori ai popoarelor lor. Azi nu mai pot exista dătători de legi; în epoca modernă instituțiile legale și relațiile juridice sînt totdeauna date în prealabil. Mai este foarte puțin de făcut în această privință; legiuitorii și adunările legiuitoare nu mai pot decît să continue determinarea amănuntelor sau să adauge foarte neînsemnate determinări secundare. Este vorba numai de colecționarea, elaborarea și redactarea amănuntelor. Și totuși nici Solon și nici Licurg nu au făcut altceva decît să înfățișeze conștiinței

* Libr. I, c. 169—171.

(într-o altă formă) unul spiritul ionic, iar celălalt caracterul doric, pe care ei le aveau în faţa lor şi care erau numai ceea ce exista în sine ca dat; ei n-au făcut altceva decît să pună capăt dezordinii momentane şi să remedieze această stare precară şi cu legi reale.

Solon însă nu a fost un om de stat desăvîrşit; lucrul acesta se vede urmărind istoria lui. O constituţie care i-a îngăduit lui Pisistrat să se impună îndată ca tiran, Solon fiind încă prezent, o astfel de constituţie atît de slabă în sine, atît de organic lipsită de forţă, încît nu s-a putut opune desfiinţării ei — şi cărei puteri? —, presupune existenţa unui defect interior al ei. Acest fapt poate părea straniu; o constituţie trebuie să fie în stare să reziste unui atac ca acela al lui Pisistrat. Dar, mai precis, ce a făcut Pisistrat? — Condiţia aşa-numiţilor tirani se lămureşte în chipul cel mai limpede prin relaţia lui Solon cu Pisistrat; cînd la greci au devenit necesare constituţii regulate şi legi, vedem că apar legiuitori şi conducători de state care impun poporului legi pe baza cărora îl dominau. Legea, ca generală, se înfăţişează individului ca putere coercitivă, în măsura în care el nu pătrunde rostul legii, nu o înţelege; tot aşa îi apare ea, ca putere, şi azi. Astfel se înfăţişează ea mai întîi întregului popor, iar mai tîrziu numai individului. Este necesar ca mai întîi el să fie constrîns prin forţă pînă ce ajunge să priceapă, iar legea să devină lege a lui, să înceteze de a 128
mai fi o lege străină. Cei mai mulţi legiuitori şi întemeietori de state şi-au luat asupra lor înşişi constrîngerea prin forţă a poporului, devenind tirani ai lui. În statele unde ei nu au luat asupra lor înşişi această constrîngere au trebuit să o ia alţi indivizi; acest lucru era necesar prin însăşi natura lui.

Astfel vedem că Solon — sfătuit de prietenii săi să pună mîna pe putere, „deoarece însuşi poporul ar fi fost mulţumit ca el să preia asupra sa tirania" * — „refuză să se impună ca tiran, căutînd să împiedice instituirea tiraniei, cînd Pisistrat îi deveni suspect că urmăreşte acest lucru. Şi anume, cînd şi-a dat seama de intenţia lui Pisistrat, Solon apăru la adunarea poporului cu platoşă şi cu scut", ceea ce atunci era deja ceva neobişnuit **, „şi demască poporului intenţiile lui Pisistrat,

---

* Diog. Laertios, libr. I, § 48. προσεῖχον αὐτῷ ὁ δῆμος, καὶ ἡδέως καὶ τυραννεῖσθαι ἤθελον παρ' αὐτοῦ.

** Tucidide (I, 6) prezintă ca pe o deosebire ce exista între greci şi barbari faptul că grecii, şi între ei mai întîi atenienii, nu purtau arme în timp de pace.

spunînd" : „« Bărbaţi atenieni, eu sînt mai înţelept decît unii şi mai curajos decît alţii ; mai înţelept decît cei care nu observă înşelăciunea lui Pisistrat şi mai curajos decît cei care o văd foarte bine, dar tac de frică »"*. „Cînd a văzut că nu poate face nimic, el a părăsit Atena"**. După Diogenes Laertios***, Pisistrat i-ar fi trimis lui Solon absent chiar o scrisoare onorabilă, invitîndu-l să se reîntoarcă la Atena şi să trăiască aici ca cetăţean liber, în casa lui [a lui Pisistrat]. Această scrisoare ne-a fost păstrată de Diogenes Laertios. „Nici nu sînt unicul dintre eleni — scria Pisistrat — care am instituit tirania şi nici nu am instituit-o ca pe ceva ce nu mi se cuvenea, deoarece mă trag din neamul lui Codros. Prin urmare, eu numai mi-am
183 luat înapoi ceea ce atenienii juraseră să păstreze pe seama lui Codros şi a urmaşilor lui, jurămînt pe care ei însă nu l-au respectat. De altfel, eu nu săvîrşesc nici o nedreptate împotriva zeilor şi a oamenilor, ci după cum tu le-ai dat atenienilor legi, tot aşa ţin eu (ἐπιτροπῶ) ca ei să se poarte respectîndu-le în viaţa civilă (πολιτεύειν)" ; (fiul său, Hippias, a avut aceeaşi ţinută). „Şi aceste condiţii se păstrează mai bine decît într-o democraţie. Căci eu nu permit nimănui să comită o nedreptate (ὑβρίζειν), iar eu ca tiran nu pretind mai mult (πλεῖόν τι φέρομαι) decît consideraţia şi onoarea şi darurile stabilite" (venituri, τὰ ῥητὰ γέρα), „cele care erau oferite şi regilor premergători. Fiecare atenian dă a zecea parte din veniturile sale nu mie, ci pentru cheltuielile cerute de mesele sacrificiilor publice şi apoi pentru treburile publice şi pentru cazul că ar izbucni un război. Eu nu îţi port ură pentru faptul că mi-ai descoperit complotul, fiindcă ai făcut acest lucru mai curînd din iubire faţă de popor decît din ură faţă de mine şi pentru că tu nu ştiai încă cum voi guverna. Deoarece dacă ai fi ştiut mai dinainte acest lucru, l-ai fi acceptat şi nu ai fi fugit" etc. În răspunsul său, Solon spune că el „nu îi poartă nici o duşmănie personală lui Pisistrat, trebuind să-l considere ca pe cel mai bun dintre toţi tiranii, dar de reîntors la Atena nu se reîntoarce, căci nu se cuvine, dat fiind faptul că el a făcut din egalitatea drepturilor atenienilor baza esenţială a constituţiei lor, excluzînd tirania. Or, revenind la Atena, el ar aproba ceea ce face Pisistrat ****.

---

* Diog. Laertios, I, § 49.
** *Ibidem*, § 50.
*** *Ibidem*, §§ 53—54.
**** *Ibidem*, §§ 66—67.

Domnia lui Pisistrat i-a obişnuit pe atenieni cu legile lui Solon, transformîndu-le în moravuri; încît, după desăvîrşirea acestei obişnuiri, tirania a devenit de prisos, iar fiii lui Pisistrat fură alungaţi, constituţia dată de Solon subzistînd pentru sine abia de acum înainte. Fără îndoială, Solon a făcut legile, dar altceva este să faci din aceste dispoziţii legale obişnuinţă, 184
moravuri, viaţă a unui popor.

Ceea ce a fost separat la Solon şi la Pisistrat a fost unit la Periandru în Corint şi la Pitac în Mitilene.

Atît referitor la viaţa exterioară a celor şapte înţelepţi! Ei sînt apoi celebri şi datorită înţelepciunii cuprinse în sentinţele lor, sentinţe care au fost păstrate. Dar acestea ne apar în parte ca foarte superficiale şi banale. Aceasta se datoreşte faptului că pentru reflexia noastră propoziţiile generale sînt ceva cu totul obişnuit; şi dintre proverbele lui Solomon multe ne par superficiale şi banale. Dar altceva este să înfăţişezi mai întîi reprezentării, în forma generalităţii, astfel de gînduri generale. Lui Solon îi sînt atribuite multe distihuri pe care le avem încă. Caracterul lor este acela de a exprima în gnome obligaţii cu totul generale faţă de zei, familie, patrie. Diogenes Laertios* spune că Solon a zis: „Legile se aseamănă cu pînza de păianjen: cei mici sînt prinşi, cei mari o rup;... limba este imaginea acţiunii" etc. Astfel de propoziţii nu sînt filozofie, ci reflexii generale, expresii ale unor obligaţii morale, maxime, determinări esenţiale. De felul acesta sînt sentinţele care cuprind înţelepciunea lor; unele dintre ele sînt neînsemnate, iar altele par mai neînsemnate decît sînt de fapt. Astfel, de exemplu, Chilon spune: „Păzeşte-te, altfel eşti ameninţat să suferi pagube" (ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα). Aceasta este o regulă cu totul banală de viaţă, de prudenţă, dar scepticii i-au atribuit o semnificaţie mult superioară, mai generală, care poate fi pusă şi pe seama lui Chilon. Semnificaţia aceasta este: „Sprijineşte-ţi eul pe ceva sigur, altfel devii nefericit". Scep- 185
ticii citau această propoziţie pentru sine, ca şi cînd ea ar cuprinde în ea scepticism. Principiul scepticilor este: Nimic finit, nimic determinat nu este în sine şi pentru sine, ci e numai aparenţă, numai ceva ce se clatină, fiind lipsit de consistenţă. Cleobul spune: μέτρον ἄριστον, altul: μηδὲν ἄγαν; ceea ce are şi un sens mai general. Măsura, πέρας al lui Platon, faţă de ἄπειρον, nemăsuratul, determinatul este ce e mai bun,

* Libr. I, § 58.

aceea ce se determină pe sine față de nedeterminat. Astfel, măsura este în ființă determinația supremă.

Una dintre cele mai vestite sentințe este aceea a lui Solon, pronunțată în convorbirea sa cu Cresus, convorbire pe care Herodot* o povestește, potrivit obiceiului său, în chip foarte amănunțit. Rezultatul acestei convorbiri este că „nimeni nu trebuie considerat ca fiind fericit înainte de moarte". Dar ceea ce are remarcabil în ea această povestire este faptul că din ea putem cunoaște mai de aproape poziția reflexiei (elene) a lui Solon și a epocii sale. Vedem că fericirea este presupusă ca fiind ținta supremă și cea mai demnă de dorit, este considerată ca destinație a omului. Înainte de filozofia kantiană, morala — ca eudemonism — a fost clădită pe determinația fericirii. În vorbirea lui Solon găsim o ridicare deasupra a ceea ce este sensibil, agreabil, plăcut pentru simțire. Dacă ne întrebăm ce este fericirea, ceea ce ea este pentru reflexie, constatăm că ea conține, fără îndoială, o mulțumire a individului produsă, indiferent în ce chip, de plăceri exterioare și interioare (fizice și spirituale), mijloacele pentru realizarea lor fiind la dispoziția omului. Mai departe însă este implicat în fericire faptul că nu trebuie să urmărim orice plăcere senzorială, nemijlocită, ci fericirea implică și o reflectare asupra întregului situației; în ea rezidă nu numai principiul plăcerii, ci principiul ei este
186 întregul, amănuntul trebuie lăsat la o parte. Eudemonismul implică fericirea ca o stare pentru toată viața, afirmă totalitatea plăcerii. Această totalitate este ceva general și e regulă, în ce privește diferitele plăceri, de a nu ne abandona momentanului, ci de a frîna o dorință, păstrînd în fața ochilor o măsură generală. Comparat cu filozofia indică, acest eudemonism se înfățișează ca opus ei. În filozofia indică destinația omului este liberarea sufletului de aceea ce este corporal; sufletul să fie simplu la sine, abstracție desărvîrșită. La greci avem contrariul acestei poziții. Și aci este vorba de mulțumirea sufletului, dar obținută nu prin fugă [de realitate], prin abstracție, prin retragere în sine însuși, ci avem mulțumire în prezent, mulțumire concretă obținută în funcție de împrejurări. Treapta reflexiei pe care o avem în fericire se află la mijloc, între simpla dorință și ceea ce este dreptul ca drept și obligația ca obligație. În fericire conținutul este plăcerea, satisfacția subiectului, dar în mod general; plăcerea singulară a dispărut, forma genera-

* Libr. I, c. 30—33.

litătii este deja cuprinsă în ea, dar generalul nu iese încă pentru sine în evidenţă. — Acestea sînt concluziile care se desprind din întreţinerea lui Cresus cu Solon. Omul, întrucît gîndeşte, nu aspiră numai la plăcerea prezentă, ci el ţinteşte şi la mijloacele plăcerii viitoare. Cresus îi arată lui Solon aceste mijloace, dar Solon refuză să dea răspuns afirmativ la întrebarea lui Cresus. Deoarece pentru a putea spune despre cineva că este fericit trebuie mai întîi să-i aşteptăm moartea, dat fiind faptul că ţine de fericire ca ea să fie o stare care să dureze pînă la sfîrşit, mai mult chiar: ţine de determinaţia mai înaltă a fericirii ca moartea să se producă într-o formă blîndă. Or, cum viaţa lui Cresus încă nu s-a terminat, Solon nu îl poate considera ca fericit. Iar desfăşurarea istoriei lui Cresus dovedeşte apoi că nici o stare momentană nu merită numele de fericire. Această povestire înălţătoare caracterizează integral poziţia proprie reflexiei acelei epoci.

În tratarea istoriei filozofiei elene trebuie să distingem [187] precis trei perioade principale: 1) de la Tales la Aristotel; 2) filozofia greacă în lumea romană; 3) filozofia neoplatonică.

1. Începem cu gîndul, dar cu cel mai abstract, existent în formă sensibilă sau naturală şi înaintăm pînă la ideea determinată. Această perioadă ne înfăţişează începutul gîndului care filozofează pînă la dezvoltarea şi formarea lui ca totalitate a ştiinţei în sine însăşi. Acesta este Aristotel, unificare a ceea ce a fost pînă la el. O astfel de sinteză a celor precedente are deja şi Platon, dar neînfăptuită; el este ideea numai în general. Neoplatonicienii au fost numiţi eclectici, Platon a sintetizat şi el; dar ei nu sînt eclectici, ci şi-au dat conştient seama de necesitatea şi adevărul filozofiilor care i-au precedat.

2. S-a ajuns pînă la ideea concretă; această idee apare acum dezvoltîndu-se, înfăptuindu-se în opoziţii. Perioada a doua este dezmembrarea ştiinţei în sisteme particulare. Întreaga reprezentare a lumii este sprijinită pe elaborarea unui principiu unilateral; fiecare latură, ca extremă faţă de cealaltă, este trasformată în sine în totalitate. Acestea sînt sistemele filozofice numite stoicism şi epicurism; scepticismul constituie negativul faţă de dogmatismul acestora. Celelalte filozofii dispar.

3. A treia perioadă este afirmativul faţă de acestea, luarea înapoi a opoziţiei într-o lume ideală, lume a gîndului, lume divină, idee dezvoltată ca totalitate. Subiectivitatea, infinita fiinţare-pentru-sine, este absentă.

SECȚIUNEA I:

Perioada I

DE LA TALES LA ARISTOTEL

Această perioadă o împărțim, la rîndul ei, în trei părți : 188
1. Prima parte se extinde de la Tales pînă la Anaxagora, de la gîndul abstract, care se află într-o determinație nemijlocită pînă la gîndul gîndului care se determină pe sine însuși. Aici, începutul este făcut cu absolutul, cu ceea ce este simplu ; primele determinații apar apoi în aceasta ; ele sînt încercări, modalități ale determinării, pînă la Anaxagora. Acesta a determinat adevărul ca νοῦς, ca gînd care pune în mișcare ; gîndul nu mai este într-un mod de a fi determinat, ci el este acela care se determină pe sine însuși.

2. În partea a doua intră sofiștii, Socrate și socraticii. Aici gîndul care se determină pe sine însuși este înțeles ca prezent în mine, concret în mine. Acesta este principiul subiectivității, deși nu al subiectivității infinite ; este gîndirea, mai întîi și pe de o parte, ca principiu abstract, pe de altă parte ca subiectivitate contingentă.

3. A treia parte este ocupată de Platon și de Aristotel, de știința greacă în care gîndul obiectiv, ideea, se dezvoltă ca totalitate. La Platon gîndul concret, care se determină pe sine în sine însuși, este ideea abstractă, ideea numai în forma universalității. La Aristotel ideea a fost concepută ca proces de autodeterminare, cu determinația acțiunii, a activității ei.

Diviziunea I a perioadei I

DE LA TALES LA ANAXAGORA

Întrucît referitor la această epocă nu avem decît tradiții
şi fragmente, putem vorbi aici despre izvoare.
189 1. Primul izvor este Platon, care aminteşte adesea de filozofii mai vechi. Întrucît Platon a făcut din filozofiile apărute mai înainte ca independente — filozofii care nu sînt atît de îndepărtate unele de altele de îndată ce conceptul lor este sesizat în chip mai precis — momente concrete ale unei unice idei, filozofia lui se înfăţişează adesea ca o expunere mai dezvoltată a doctrinelor unor filozofi mai vechi, atrăgîndu-şi asupra lui reproşul de a fi un plagiat. El a cheltuit mulţi bani cu procurarea scrierilor filozofilor mai vechi şi, dat fiind faptul că le-a studiat adînc, relatările lui sînt importante. Dar, întrucît în scrierile sale Platon nu apare niciodată el însuşi ca învăţător, ci ne înfăţişează totdeauna alte persoane filozofînd în dialogurile sale, nu se distinge în expunerile pe care le face ce este în ele de natură istorică şi ce dezvoltări a dat el însuşi gîndurilor predecesorilor săi. Astfel în *Parmenide* avem filozofie eleată; dezvoltarea mai departe a acestei filozofii îi este proprie lui Platon.

2. Aristotel este izvorul cel mai bogat în conţinut. El a studiat filozofii vechi în mod expres şi temeinic, vorbind, la începutul *Metafizicii* sale, cu deosebire şi pe rînd despre ei ca istoric (şi de altfel şi în alte locuri). Pe cît este Aristotel de filozof, pe atît este şi erudit; putem avea încredere în el. Pentru filozofia elenă nu avem nimic mai bun de făcut decît să deschidem cartea I a *Metafizicii* lui Aristotel. Chiar dacă sagacitatea care vrea să fie erudită vorbeşte împotriva lui Aristotel, afirmînd că el nu l-a înţeles just pe Platon, acestei sagacităţi trebuie

să i se riposteze că, Aristotel frecventîndu-l pe Platon însuşi şi dat fiind spiritul său adînc şi temeinic, poate nimeni nu-l cunoaşte mai bine pe Platon decît el.

3. Şi Cicero ne poate veni în minte aici, cu toate că el este deja un izvor mai neclar, deoarece conţine multe informaţii; lipsindu-i însă în general, spiritul filozofic, el s-a priceput mai 190
curînd să considere filozofia numai istoriceşte. Nu pare să fi studiat înseşi izvoarele şi mărturiseşte el însuşi că, de exemplu, pe Heraclit nu l-a priceput. Şi, fiindcă nu îl interesa această veche şi adîncă filozofie, nu şi-a luat osteneala să o studieze temeinic. Informaţiile pe care le dă se referă mai cu seamă la filozofii mai noi: stoici, epicurieni, noua academie, peripateticieni. Filozofia veche el a văzut-o prin prisma acestora, şi în general printr-o prismă a raţionării şi nu a speculării.

4. Sextus Empiricus, un sceptic de mai tîrziu, este important datorită operelor lui intitulate ***Hypotyposes Pyrrhon.*** şi ***Adv. matematicos.*** Întrucît, ca sceptic, el combate, pe de o parte, filozofiile dogmatice, iar pe de altă parte citează alţi filozofi ca mărturii în sprijinul scepticismului (încît cea mai mare parte a scrierilor lui cuprinde teze de-ale altor filozofi), Sextus Empiricus a devenit cel mai bogat izvor pentru istoria filozofici antice.

5. Diogenes Laertios. Cartea lui (*De vitis dogmatibus et apophtegmatibus clarorum philosophorum*, libri X, ed. Meibom.e notis Menagii, Amstel., 1692) este o compilaţie importantă; totuşi el îşi citează mărturiile adesea fără prea mult spirit critic. Nu i se poate atribui spirit filozofic. Se opreşte mereu la proaste anecdote exterioare. În ce priveşte viaţa filozofilor, ici şi colo şi cît priveşte filozofemele lor, el poate fi util.

6. Simplicius, un grec de mai tîrziu, din Cilicia, sub Iustinian, la mijlocul secolului al VI-lea. Cel mai erudit şi mai ascuţit dintre comentatorii eleni ai lui Aristotel. Mai multe din scrierile lui nu au fost încă tipărite; îi datorăm informaţii valoroase.

Nu vreau să mai indic şi alte izvoare, ele pot fi găsite fără oboseală în orice compendiu. În mersul filozofiei elene se obişnuia altă dată să fie urmată, potrivit reprezentării curente, ordinea stabilită de legătura exterioară care arată că un filozof oarecare a trebuit să aibă de învăţător al său alt filozof; legă- 191
tură care urma să fie arătată, pe de o parte, începînd de la Tales, iar pe de altă parte începînd cu Pitagora. Numai că această legătură este, pe de o parte, ea însăşi necompletă, şi, pe de altă parte, ceva exterior. Una dintre liniile sectelor filozofice, precum şi a filozofilor socotiţi aderenţi ai unui sistem — linia care

pleacă de la Tales, — se prelungeşte departe în timp şi în spirit, despărţită de cealaltă. Însă, astfel izolată, nu înaintează în realitate nici o linie (chiar dacă filozofii ar fi constituit o serie succesivă şi o legătură exterioară ca învăţători şi discipoli — ceea ce nu e cazul), ci spiritul posedă o cu totul altă ordine. Menţionatele linii trec una în alta atît în ce priveşte spiritul lor, cît şi în ce priveşte conţinutul lor determinat.

Mai întîi îl întîlnim pe Tales la poporul ionian din care făceau parte atenienii, adică de la care ionienii din Asia Mică îşi trăgeau în general originea. Seminţia ioniană apare mai înainte în Peloponez şi pare a fi fost alungată de acolo; nu cunoaştem însă care erau populaţiile ce îi aparţineau, dat fiind faptul că ceilalţi ionieni şi chiar şi atenienii repudiau acest nume *. După Tucidide **, cele mai multe colonii ionice din Asia Mică îşi trăgeau, în general, originea din Atena. Mişcarea cea mai intensă a vieţii elene o întîlnim pe coastele Asiei Mici şi pe insulele greceşti, şi apoi spre Apus, în Italia grecească (Grecia Mare). Constatăm că, în mijlocul acestor populaţii, datorită activităţii politice interne şi comerţului cu popoare străine, se dezvoltă relaţii complexe şi variate, relaţii prin care se şterg mărginirile, înălţîndu-se deasupra lor generalul. Aceste două puncte, Ionia şi Grecia Mare, sînt cele două regiuni în care
192 se desfăşoară prima perioadă a istoriei filozofiei elene, pînă ce la sfîrşitul perioadei ea se strămută în Grecia propriu-zisă, aclimatizîndu-se aici. În regiunile acestea înfloriseră mai de timpuriu comerţul şi cultura; Grecia propriu-zisă arată în privinţa aceasta o dezvoltare mai tîrzie.

Observăm astfel că două sînt regiunile, Răsăritul şi Apusul, care îşi împart aceste filozofii; unii dintre filozofi sînt din Asia Mică, alţii sînt occidentali, greci din Italia. Din punct de vedere geografic, filozofia se împarte în filozofie ioniană şi filozofie italică; caracterul (conţinutul) filozofiilor împărtăşeşte caracterul deosebirilor geografice. În Asia Mică, în parte şi în insule, sînt la ei acasă Tales, Anaximandru, Anaximene, Heraclit, Leucip, Democrit, Anaxagora, Diogene din Creta. Pe de altă parte, italici sînt Pitagora, din Samos, care a trăit însă în Italia, Xenofan, Parmenide, Zenon, Empedocle; dintre sofişti au

---

* Herodot, I, 143.

** Libr. I, cap. 2: ὥστε (οἱ Ἀθηναῖοι) καὶ ἐς Ἰωνίαν ὕστερον ὡς οὐχ ἱκανῆς οὔσης τῆς Ἀττικῆς, ἀποικίας ἐξέπεμψαν; c. 12: καὶ Ἴωνας μὲν Ἀθηναῖοι καὶ νησιωτῶν τοὺς πολλοὺς ὤκισαν.

trăit de asemenea mai mulţi în Italia. Abia Anaxagora vine la Atena ; şi astfel, din cele două extreme, ştiinţa se concentrează la mijloc, făcînd din Atena sediu principal al său. Aceasta este deosebirea geografică. — A doua deosebire este determinată de felul în care e înfăţişat gîndul. La filozofii din Răsărit predomină latura sensibilă, materială ; în Apus predominant este gîndul, acesta este luat ca principiu în formă de gînd. Primii, întorşi spre Orient, au văzut absolutul într-o determinaţie a naturii ; după ei, absolutul este o determinaţie reală. Italicilor le aparţine determinarea ideală a absolutului. Cu ajutorul acestor determinaţii ne putem descurca aici. Empedocle, pe care îl întîlnim în Sicilia, este mai mult filozof al naturii ; Gorgias, sofistul din Sicilia, elaborează latura ideală a filozofiei.

Mai precis, aici trebuie să tratăm despre : 1) ionienii Tales, Anaximandru, Anaximene ; 2) Pitagora şi discipolii săi ; 3) eleaţii Xenofan, Parmenide etc. ; 4) Heraclit ; 5) Empedocle, Leucip şi Democrit ; 6) Anaxagora.

Şi în această filozofie trebuie descoperit şi arătat progresul. [193] Primele determinaţii cu totul abstracte, le întîlnim la Tales şi la ceilalţi ionieni. Ei au conceput universalul în forma unei determinaţii a naturii : apă, aer. Progresul trebuie să constea apoi în faptul că această determinaţie simplă, nemijlocită a naturii este părăsită. Este ceea ce constatăm la pitagoricieni ; aceştia spun : numărul este substanţa, esenţa lucrurilor. Numărul nu e ceva sensibil, dar nici gînd pur, este un sensibil nesensibil. Unitatea este forma determinaţiei, dar ea se descompune deja în 1, 2, 3 etc. ; determinarea a ceea ce este în şi pentru sine se îndreaptă astfel spre concret. La eleaţi se produce ruptura totală, forţată a gîndului de forma sensibilă şi de forma numărului, are loc apariţia gîndului pur. Şi de la ei începe mişcarea dialectică a gîndirii, mişcare care neagă ceea ce e determinat, pentru a arăta că nu multiplul există ca adevărat, ci numai unitatea. Heraclit exprimă absolutul ca fiind însuşi acest proces, — ceea ce la eleaţi este un proces subiectiv. El s-a ridicat pînă la nivelul conştiinţei obiective : la el absolutul este ceea ce pune în mişcare, ceea ce produce transformarea. Dimpotrivă, Empedocle, Leucip şi Democrit trec mai curînd iarăşi în cealaltă extremă, la principiul simplu, material, static, la substrate ale procesului ; întrucît mişcarea, procesul este ceva deosebit de acest principiu. La Anaxagora avem apoi ca esenţă [a realităţii] însuşi gîndul, gînd care pune în mişcare şi care se determină pe sine însuşi ; aceasta înseamnă un mare progres.

A. FILOZOFIA IONIENILOR

Aici aparţine filozofia ioniană mai veche. Vrem să vorbim despre ea cît se poate de scurt. Iar acest lucru este cu atît mai uşor, cu cît aici gîndurile sînt foarte abstracte, foarte sărace
194 în conţinut. În afară de Tales, de Anaximandru şi de Anaximene, alţi ionieni nu prezintă decît importanţă literară. Nu avem decît o jumătate de duzină de fragmente din întreaga filozofie ionică veche; studierea lor este deci uşoară. Este adevărat că erudiţia îşi simte măgulită vanitatea cel mai mult cînd e vorba de cei vechi; căci poţi vorbi în chipul cel mai erudit despre lucrurile pe care le cunoşti cel mai puţin.

1. TALES

Abia cu Tales începem în sensul propriu al cuvîntului, istoria filozofiei. Viaţa lui Tales s-a desfăşurat pe timpul cînd oraşele ioniene au fost subjugate de Cresus. O dată cu căderea acestuia (olimpiada a 58-a, anul 1; 548 a. Chr.) s-a produs o aparentă eliberare a lor, dar cele mai multe dintre ele fură cucerite de perşi. Tales a supravieţuit acestei catastrofe cu cîţiva ani. El este milesian. Ni se relatează că familia din care descindea Tales ar fi fost familia feniciană a Telizilor *. După cele mai exacte determinări, naşterea lui Tales cade în primul an al celei de-a 35-a olimpiade (640 a. Chr.); după Meiners, cîteva olimpiade mai tîrziu (a 38-a olimpiadă, anul 629 a. Chr.).

Ca om de stat, Tales a trăit, în parte la curtea lui Cresus, în parte în Milet. Herodot îl aminteşte de mai multe ori. Spune ** că, potrivit celor ce povesteau grecii, cînd a pornit Cresus împotriva lui Cirus şi a întîmpinat dificultăţi în legătură cu trecerea rîului Halis, Tales, care se găsea în tabără, a abătut apele acestui rîu printr-un canal condus în formă de semilună înapoia taberei, încît armata a putut trece acum pe celălalt ţărm***. Mai departe se povesteşte despre el, în legătură cu patria sa, că el a împiedicat pe milesieni să se alieze cu Cresus cînd acesta a pornit împotriva lui Cirus. De aceea, după prăbuşirea lui Cresus,

---

* Diog. Laertios, I, § 22.
** *Ibidem*, § 37.
*** Cartea I, cap. 75.

cînd celelalte state ioniene fură subjugate de perşi, singuri milesienii nu au fost tulburaţi de aceştia *. 195

Se mai povesteşte însă despre Tales că ar fi renunţat de timpuriu să se mai ocupe cu treburile publice, pentru a se dedica numai ştiinţei **.

Se spune apoi că ar fi făcut călătorii în Fenicia ; informaţiile acestea se sprijină însă pe o vagă legendă ***. Pare însă incontestabil că la bătrîneţe Tales a fost în Egipt ****. Acolo ar fi studiat geometria *****, numai că nu pare să fi învăţat prea multă geometrie de la egipteni, potrivit anecdotei povestite de Diogenes ****** după un oarecare Hieronymus ; şi anume Tales i-ar fi învăţat pe egipteni să măsoare înălţimea piramidelor lor, luînd ca punct de plecare umbra lor şi ţinînd seama de raportul care există între înălţimea unui om şi umbra lui. Datele proporţiei sînt : umbra piramidei se raportă la înălţimea ei întocmai cum se raportă umbra omului la înălţimea lui. Dacă acest lucru a fost ceva nou pentru egipteni, atunci ei erau foarte înapoiaţi în geometrie teoretică. Herodot mai povesteşte că Tales a prevestit o eclipsă de soare, care s-a produs tocmai într-o zi de luptă între mezi şi lidieni *******. Se amintesc şi alte informaţii şi anecdote despre cunoştinţele şi preocupările lui astronomice. „Privind la stele şi observîndu-le, el ar fi căzut într-o groapă, iar poporul ar fi rîs de el, care pretinde că cunoaşte lucrurile cereşti şi nici măcar nu vede ce are în faţa picioarelor sale" ********. Poporul rîde 196
de aşa ceva şi are avantajul că filozofii nu pot face la fel. Oamenii nu înţeleg că filozofii rîd de ei, cei care, fără îndoială, nu pot cădea în groapă pentru simplul motiv că sînt în ea o dată pentru totdeauna ; rîd de ei fiindcă ei nu privesc la ceea ce este superior. Tales a mai dovedit că atunci cînd vrea, înţeleptul poate, desigur, să-şi adune bogăţii *********. Mai important este faptul că el a determinat anul ca an solar cuprinzînd 365 de zile. Anecdota despre trepiedul de aur (care trebuia să fie dat celui mai înţelept dintre oameni) este povestită de Diogenes Laerţios **********, atri-

---

* Diog. Laertios, I, § 25.
** *Ibidem*, § 23.
*** Brucker, *Hist. crit. phil.*, vol. I, p. 460.
**** Plutarh, *De placit. phil.*, I, 3.
***** Diog. Laertios, I, § 24.
****** *Ibidem*, § 27.
******* Herodot, Libr. I, cap. 74.
******** Diog. Laertios, I, § 34 ; vezi şi Menag,. *ad h.l.*
********* Diog. Laertios, I, § 26.
********** *Ibidem*, §§ 27—33.

buindu-i-se o importanță mare, întrucît el a adunat toate variantele: trepiedul ar fi fost dat lui Tales (sau lui Bias), iar el l-a trecut altuia; astfel trepiedul a parcurs un cerc, pînă ce a ajuns din nou la el; Tales (sau și Solon) a susținut că Apolo este cel mai înțelept și l-a trimis la Didime (sau Delfi). Tales a murit la etatea de 78 sau 90 de ani, în cursul olimpiadei a 58-a *, după Tennemann ** olimpiada a 59-a, 2 (anul 543 a. Chr.), cînd veni Pitagora la Croton; se povestește *** că Tales ar fi murit răpus de căldură și de sete, asistînd ca spectator la niște întreceri gimnastice.

Cît privește f i l o z o f i a lui Tales, acesta trece, potrivit consensului general, drept primul filozof al naturii. Dar e puțin ceea ce știm despre această filozofie, deoarece dezvoltarea filozofică ulterioară a tezelor lui Tales și adîncirea conștientă a lor — dezvoltare pe care numai acestea puteau s-o aibă — vedem că apar la filozofii de mai tîrziu, dar sînt atribuite lui. cu toate că numeroase alte idei ale sale s-au pierdut, ele n-au
197 fost propriu-zis idei filozofic speculative. Astfel, de exemplu, Herodot ne povestește că el ar fi atribuit creșterea apelor Nilului vînturilor eoliene care suflă împotriva cursului lor și care le mînă înapoi ****. Astfel de gînduri nu sînt de natură filozofică. Noi știm din istoria filozofiei de ce progres filozofic mare ar fi fost susceptibilă ideea lui speculativă, dar, după cum am spus, acest progres nu a avut loc. Dezvoltările filozofice ulterioare fac epocă deosebită la filozofii următori, care se disting tocmai prin acest caracter determinat al lor, de aceea, propriu-zis, noi nu am putut pierde nimic din filozofia lui Tales. Aceasta nu ni se înfățișează sub forma unui sistem elaborat, și anume nu pentru motivul că ne lipsesc informații despre ea, ci fiindcă cea dintîi filozofie nu poate fi încă sistem.

Nu avem nici o scriere de la Tales și nici nu știm dacă, în general, el a compus așa ceva. Diogenes Laertios vorbește despre poeme (200 de versuri), despre astronomie, despre diverse sentințe, ca de exemplu: „Nu cuvintele multe dovedesc că e vorba de o părere rezonabilă" *****.

---

* Diog. Laertios, I, § 38.
** Vol. I, p. 414.
*** Diog. Laertios, I, § 39.
**** Cf. Herodot, II, 20; Seneca, *Quaest. natural.*, IV, 2; Diog. Laertios, I, § 37.
***** Diog. Laertios, I, §§ 23 și 34—35.

Despre aceşti filozofi mai vechi trebuie să ascultăm ce spune Aristotel, care vorbeşte despre ei de cele mai multe ori laolaltă. În textul principal * se spune : „Dintre primii filozofi, cei mai mulţi au aşezat principiile tuturor lucrurilor numai în ceva ce e de natura materiei (ἐν ὕλης εἴδει)" (Aristotel enumeră patru cauze prime : 1) esenţă şi formă, 2) materie şi substrat, 198
3) cauză a mişcării, 4) scop)**. „Fiindcă aceea din ceea ce e făcut tot ce este şi din care se naşte ca din ceea ce este prim şi în care piere ca în ceea ce este ultim (εἰς ὃ φθείρεται), aceea ce, ca substanţă (οὐσία), rămîne pururea aceeaşi, schimbîndu-se numai în determinaţiile sale (πάθεσι), acesta este elementul (στοιχεῖον) şi principiul (ἀρχή) a tot ce este". Acesta este ceea ce e absolut prim. „De aceea ei sînt de părere că un lucru nici nu se naşte (οὔτε γίγνεσθαι οὐδέν), nici nu piere, aceeaşi natură subzistînd mereu". De exemplu : „Cum spunem şi noi că Socrate nu devine în mod absolut, cînd devine frumos sau muzicant, şi nici nu piere cînd îşi pierde aceste însuşiri, deoarece subiectul (τὸ ὑποκείμενον), Socrate, rămîne acelaşi ; şi tot aşa [spunem] despre orice altceva. Fiindcă trebuie să existe o natură, sau unică sau multiplă, din care ia naştere tot restul, în timp ce ea se păstrează" (subzistă, ἐξ ὧν γίγνεται τἆλλα σωζομένης ἐκείνης), adică schimbarea ei nu conţine adevăr. „Numărul şi natura determinată (εἶδος) a acestor principii nu le indică toţi aceşti filozofi în acelaşi fel. Tales, iniţiatorul unei astfel de filozofii" (care afirmă că principiul şi substanţa a tot ce există este ceva de natură materială), „spune că acest principiu este apa. De aceea, el mai afirma (ἀπεφήνατο) că pămîntul este pe apă, (ἐφ' ὕδατος)" ; deci ὑποκείμενον, substratul este apa. Potrivit explicaţiei pe care o dă Seneca****, se pare că Tales a considerat ca esenţă generală [a lucrurilor] nu atît interiorul pămîntului, cît mai curînd ceea ce îl cuprinde.

---

* *Metaphys.*, I, 3.

** *Ibidem* : ἐπεὶ δὲ φανερὸν, ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί πρῶτον εἰς τὸν λόγον ἔσχατον· αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), μίαν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως πάσης τοῦτ' ἐστί) — παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας· δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας. ἐπελθοῦσι γοῦν ἔσται τι προύργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γάρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας, ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν.

*** *Quaest. nat.*, VI, 6 : *totam terram subjecto judicat humore portari et innatare.*

199 Examinarea caracterului determinat al acestor principii nu prezintă interes. Unicul interes îl prezintă întrebarea: în ce măsură afirmaţia că principiul lucrurilor e apa este, în general, de natură filozofică? Pentru noi, această aserţiune nu are înfăţişare filozofică, ci fizicală, dar ceea ce e de natură materială are semnificaţie filozofică. Mai întîi am putea aştepta să ni se explice cum sînt realizate astfel de principii, să ni se demonstreze că apa este substanţa a toate, să ni se arate în ce chip sînt deduse din acest principiu diferitele forme [de existenţă]. Dar în această privinţă trebuie să notăm că nu ne este cunoscut, ca provenind direct de la Tales, altceva decît principiul său; adică, apa este principiul, Dumnezeul a toate. Tot atît de puţin cunoaştem altceva decît principiul lor atunci cînd e vorba de Anaximandru, Anaximene şi Diogene [din Creta].

Aristotel relatează cu titlu de supoziţie (ἴσως) cum a ajuns Tales să considere ca principiu tocmai apa: „Poate că Tales a ajuns la acest gînd, fiindcă vedea că orice hrană este umedă, că însuşi caldul provine din acest umed şi că ceea ce este viu trăieşte prin acesta. Acela însă din care provine ceva este principiul a toate. Iată motivul care l-a făcut să conceapă acest gînd, şi el l-a conceput şi fiindcă orice sămînţă are o natură umedă, iar apa este principiul umedului".

„Există şi unii—continuă Aristotel—care sînt de părere că şi cei vechi de tot, teologizînd mult înaintea generaţiilor actuale şi fiind şi primii teologi, au considerat astfel natura. Ei au făcut din Okeanos şi din Tetis părinţi a tot ce este născut (τῆς γενέσεως πατέρας) şi drept obiect de jurămînt al zeilor apa, numită de poeţi Stix (καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν); fiindcă ceea ce e mai vechi este ceea ce e mai stimat, iar obiectul jurămîntului e ceea ce este mai stimat". Jurăm pe ceea ce este absolut ferm.

1. Esenţa ca lipsită de formă. Acesta este textul principal despre principiul lui Tales. Trebuie să facem
200 observaţia esenţială că circumstanţele care l-ar fi îndemnat pe Tales să considere apa ca esenţă absolută a tuturor lucrurilor, circumstanţe relatate de Aristotel cu rezerva pe care o exprimă cuvîntul „poate că", nu sînt prezentate ca argumente aparţinînd lui Tales; şi apoi ele nici nu sînt menţionate cu titlu de argumente, ci Aristotel vorbeşte mai curînd despre ceea ce numim noi „a arăta în realitate" (că ea corespunde gîndirii) sau a arăta „universalul apei în ce priveşte realitatea". Autorii de mai

tîrziu, de exemplu Pseudoplutarh*, au considerat aceste [circumstanțe] drept argumente ale lui Tales, acceptîndu-le ca atare în mod pozitiv și fără un „poate că". Tiedemann** observă foarte just că Plutarh a lăsat la o parte pe „poate că". Astfel, Plutarh spune: „Tales presupune (στολάζεται) că totul ia naștere din apă și se reîntoarce în apă, fiindcă: α) întocmai cum sămînța a tot ce este viu, ca principiu al vieții, este umedă, tot astfel (εἰκός) orice altceva își trage principiul din umiditate; β) toate plantele își scot hrana și, prin ea, fructul din apă, iar cînd le lipsește apa se usucă; γ) însuși focul soarelui și al stelelor și lumea însăși sînt hrănite de evaporările apei". — Aristotel se mulțumește cu indicarea superficială că umedul poate fi cel puțin întîlnit pretutindeni. Intrucît Plutarh relatează în chip mai determinat cu titlu de argument aserțiunea că apa este esența simplă a lucrurilor, trebuie văzut dacă lucrurile, în măsura în care ele sînt esență simplă, sînt apă. α) Animalele; animalul ca ceva simplu real, ca esență adică a realității sale, realitate nedezvoltată, este sămînța animalului, sămînță care este fără îndoială, de natură umedă. β) Cînd este vorba de plante, este amintită hrana lor; apa poate fi considerată ca așa ceva. Dar hrana este tocmai
ființa unui lucru care, ca substanță lipsită de formă, este indi- 201
vidualizat abia de către individualitate; deci lucrul primește formă; aici avem absență de formă obiectivă, după cum animalul este lipsă a formei subiective. γ) A face să se nască Soarele, Luna și lumea întreagă din evaporări, oarecum ca hrana plantelor, este mai apropiat, se înțelege, de reprezentările anticilor, care încă nu atribuiau soarelui și lunii existența independentă pe care le-o acordăm noi.

Esența obiectivă, realitatea, trebuie ridicată la nivelul conceptului care se reflectă pe sine în sine, trebuie pusă ea însăși ca concept (pe cînd certitudinea sensibilă privește orice lucru sub aspectul singularității lui). In această privință, începutul constă în aceea că lumea este pusă ca fiind apă, — un simplu universal, fluidul în genere. Intre așa-zisele temeiuri, acesta are forma universalului care există. Noi recunoaștem această acționare universală a apei, și de aceea o numim și element. Dar, după cum o găsim în felul acesta ca ele-

---

* *De placitis philosophorum*, I, 3.

** *Geist der spekulativen Philosophie* (Spiritul filozofiei speculative), vol. I, p. 36.

ment general al acționării, tot astfel nici nu o găsim pretutindeni ca acest element real, ci găsim și alte elemente; apa nu posedă o universalitate sensibilă, ci una speculativă. Dar, ca să fie universalitate speculativă, ea trebuie să fie concept; sensibilul trebuie să fie suprimat. Fluiditatea este, potrivit conceptului ei, viață, — apa speculativă pusă conform modului propriu spiritului, și nu în felul în care se oferă realitatea sensibilă. Își face apariția conflictul dintre universalitatea sensibilă și universalitatea conceptului. Ceea ce trebuie determinat este esența naturii, adică natura trebuie exprimată ca esență simplă a gîndului. Esența simplă este tocmai aceea căreia îi lipsește forma, această apă este contradicția dintre conceptul universalului (a ce este lipsit de formă) și ființa sa. Deoarece, așa cum este, ea se ivește într-un mod determinat, într-o formă; în fața ochilor noștri plutește această formă. Apa este ceva determinat față de pămînt, aer, foc; față de altceva. Dar față de toate acestea ea este modul determinat a ce e lipsit de formă, a ceea ce este simplu; pămîntul este discontinuitate punctiformă, aerul este elementul oricărei schimbări, focul este ceea ce se schimbă în mod strict în el însuși. Dar ca con- 202
cept apa dispare din intuiție, nu mai este lucru; după cum, cînd e vorba de oxigen, hidrogen, rămînem la aceea că întotdeauna acest lucru este încă dat — lucru care nu poate fi radiat de percepție, adică principiul material. Obiectul este α) scindat pentru noi; β) este în el însuși. În formă, lucrul încetează de a fi ceea ce el este ca obiect sensibil; și în această formă, — cînd ea nu este ca aici superficială, lucrul este generalul conceptului. Filozofia naturii trebuie să renunțe la această modalitate sensibilă. Sîntem obișnuiți să nu concepem materia ca pe un lucru sensibil; ea există, posedă existență obiectivă, dar ca concept; materia electrică, magnetică, contrar celei sensibile, este lipsită de formă.

Vechea tradiție după care toate sînt create din apă și potrivit căreia obiectul jurămîntului este apa, această teză, conține semnificație speculativă. Ce e excelent vine ca o confirmare. Se știe că zeii eleni jurau pe apa Stixului. Jurămîntul este asigurarea că certitudinea mea absolută este exprimată ca obiect. Cînd ceva nu poate fi dovedit, adică atunci cînd lipsește modul obiectiv de a dovedi, cînd confirmarea adusă de mine nu este un adevăr obiectiv, nu se poate soluționa nimic. Cînd este vorba de plăți, confirmarea lor o constituie chitanța, martorii; acțiunea există ca obiect, este faptă pe care au vă-

zut-o mulți. Dar cînd acțiunea nu există ca obiect, ci numai ca certitudine [subiectivă], jurămîntul trebuie să exprime că certitudinea mea este adevăr absolut. Esența gîndului în mod obiectiv, străfundul ființei, adevărul, realitatea, este apa. În obiect conștiința își are adevărul său, acest obiect, adevărul, este apa subterană; eu exprim oarecum această certitudine pură a mea ca obiect, pe Dumnezeu, gîndirea pură, ca obiect.

Propoziția simplă a lui Tales este filozofie fiindcă: α) ea nu se referă la apă ca obiect sensibil care își are particularitățile proprii față de alte elemente și lucruri ale naturii, ci apa este luată ca gînd, în care sînt conținute și se dizolvă toate lu- 203
crurile reale; apa este deci concepută ca esență universală, și β) propoziția lui Tales este filozofie a naturii, deoarece acest universal este determinat ca fiind ceva real; prin urmare, absolutul este conceput ca unitate dintre gînd și ființă.

Întreaga filozofie a lui Tales se rezumă în propoziția că apa este principiul [tuturor lucrurilor]. În ce măsură este importantă, speculativă, această propoziție? Trebuie să știm să uităm că sîntem obișnuiți cu o lume bogată și concretă a gîndului. La noi copilul aude spunîndu-i-se: „Este un Dumnezeu în cer, invizibil". Aici [în lumea lui Tales] nu există încă astfel de determinații; lumea gîndului trebuie încă clădită, nu este dată o unitate pură. Omul are în fața sa natura: apă, aer, stele, bolta cerească: orizontul reprezentărilor lui se mărginește la acestea. Imaginația are, desigur, zei, dar conținutul lor este și el natural: soarele, pămîntul, marea. Celelalte reprezentări (ca, de exemplu, reprezentările lui Homer) nu puteau satisface nicidecum gîndirea. Fără îndoială, trebuie să recunoaștem că în mediul acesta lipsit de conștiința unei lumi intelectuale este o mare îndrăzneală spirituală să nu recunoști ca valabilă bogăția proprie ființei determinate, concrete a lumii naturale, ci s-o reduci la o substanță simplă, care persistă ca atare. Este îndrăznește să exprimi acest [element] permanent care nu se naște și nu piere (chiar și zeii au o teogonie, sînt activi, diverși și schimbători); esența aceasta, spune Tales, este apa. Ea se oferă cu ușurință drept ce este Unul, datorită neutralității ei; ca posedă în același timp materialitate mai puternică decît aerul.

Propoziția lui Tales că apa este absolutul sau, cum spuneau anticii, că este principiul e filozofică. Filozofia începe cu această propoziție, fiindcă prin ea conștiința își dă seama că Unul este esență, este ceea ce e adevărat, că numai el este ceea-ce-ființează-în-sine-și-pentru-sine. Apare aici o despărțire

de ceea ce ne este dat în percepția sensibilă, o retragere din
204 ceea-ce-este-nemijlocit. Grecii au considerat soarele, munții, fluviile etc. ca puteri independente, le-au venerat ca zei, transformîndu-le cu ajutorul imaginației în forțe active, mobile, conștiente, dotate cu voință. Reprezentarea unor simple plăsmuiri ale imaginației duce la o animare, la o configurare infinită, universală, lipsită de unitate simplă. Or, sus-menționata propoziție a lui Tales temperează această sălbatică fantezie homerică infinit de variată; prin ea Tales a suprimat acea dispersare într-o mulțime nelimitată de principii; a înlăturat reprezentarea potrivit căreia un obiect particular oarecare ar fi ceva adevărat subzistînd pentru sine, ar fi o putere independentă ființînd pentru sine și deasupra altora; și este astfel pus că nu este decît ceva universal ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine universal, — simpla intuiție lipsită de fantezie, gîndirea, ceea ce este numai unitate. Acest universal stă de îndată în relație cu particularul, cu fenomenele, cu existența lumii.

Prima relație implicată în cele spuse mai sus este aceea că existența particulară nu posedă independență; nu este ceea ce e adevărat în sine și pentru sine, este numai ceva accidental, numai o modificare. Relația afirmativă implică în propoziția lui Tales aserțiunea că tot ce există provine din Unul, că acesta rămîne în procesul devenirii substanța a tot ce se produce și că formele particulare de existență își datoresc apariția numai unor determinări accidentale, exterioare; [propoziția lui Tales mai cuprinde aserțiunea] că orice existență particulară este pieritoare, adică își pierde forma particularului, devenind iarăși ceva general, redevenind apă. În aceasta constă cuprinsul filozofic al propoziției că Unul este ceea ce e s t e cu adevărat. Prin urmare a fost întreprinsă separarea absolutului de ceea ce este finit; dar această separare nu trebuie concepută în sensul că Unul ar fi dincolo, iar lumea finită dincoace, așa cum se petrece acest lucru în reprezentarea obișnuită despre Dumnezeu; unde se atribuie lumii fermitate și sînt reprezentate două feluri de realități, o lume sensibilă și una suprasensibilă, avînd aceeași valoare. Potrivit concepției filozofice, numai Unul este cu ade-
205 vărat real; termenul „real" trebuie luat aici în sensul lui cel mai plin; — în viața de toate zilele spunem despre toate că sînt reale.

În al doilea rînd trebuie reținut faptul că principiul posedă la vechii filozofi o formă determinată și, înainte de toate, fizică. Fără îndoială, vedem că la Tales apa este un element, este în

general un moment în toate, o putere fizică universală; dar altceva este faptul că apa este deopotrivă o formă de existență particulară, ca orice lucru al naturii. Nevoia unității mînă conștiința noastră să recunoască pentru lucrurile particulare existența unui ce universal; dar apa este și un lucru particular. Aici rezidă lipsa: ceea ce trebuie să fie principiu adevărat nu trebuie să aibă o formă unilaterală, particulară, ci ceea ce îl distinge trebuie să aibă el însuși caracter universal. Forma trebuie să fie totalitate a formei; aceasta este activitatea și conștiința de sine mai înaltă a principiului spiritual, că forma s-a elaborat pe sine ca formă absolută, ca principiu a ceea ce e spiritual. Această elaborare este ce e mai profund și, astfel, ceea ce se înfăptuiește cel mai tîrziu. Amintitele principii sînt forme particulare de existență, și aceasta este, de îndată, lipsa lor. Trecerea de la general la particular devine îndată un punct esențial și el se ivește în determinarea activității; este dată apoi această nevoie.

2. Dacă, în frunte, avem acest [principiu] indiferent, prima problemă care se pune este determinarea acestui prim. Faptul că absolutul e ceva ce se determină pe sine este deja mai concret; următorul lucru este să vedem cum se face, în general, determinarea.

Apei lui Tales îi lipsește f o r m a. Cum îi este atribuită aceasta? Ni se relatează (și Aristotel este cel care relatează, nu chiar despre Tales) care este felul în care au luat naștere diferitele forme particulare din apă: trecerea se face prin c o n d e n s a r e și r a r e f i e r e (πυκνότητι καὶ μανότητι)*; mai precis prin condensare și rarefiere, intensitate mai mare ori 206
mai mică. Acest proces este arătat mai precis cînd ni se spune că apa, subțiindu-se, devine aer; că acesta, subțiindu-se, devine eter aprins, iar că apa care se îngroașă devine nămol și apoi pămînt. Această apă subțiată sau acest aer este evaporare a apei primordiale, eterul este evaporare a aerului, pămîntul, nămolul sînt sedimente ale apei.

---

* Tennemann (vol. I, p. 59) citează în această legătură: Aristotel, *De gen. et corrupt.*, I, 1, unde nu se găsește nici un cuvînt despre condensare și rărire, și nici despre Tales; citează apoi din *De coelo*, III, 5, unde nu se spune decît că aceia care admit apa sau aerul ori ceva mai fin decît apa și mai puțin fin decît aerul determină diferența între ele ca πυκνότης și μανότης, dar nu se spune nici un cuvînt că Tales ar fi fost cel care a vorbit despre această diferență. Tiedemann (vol. I, p. 38) mai citează și alte autorități. Numai autorii de mai tîrziu îi atribuie lui Tales sus-amintita distincție (vezi Ritter, *Ionische Philosophie* (Filozofia ioniană), p. 15).

Primul lucru este simpla scindare, forma, potrivit laturilor opoziției sale; în concept aceste laturi sînt universale. Al doilea lucru este transformarea sensibilă, nu conceptul; scindarea apare în fenomenul pentru conștiință.

În primul rînd, în această filozofie a naturii avem α) în general diferență cantitativă. Diferența, conform conceptului, nu are semnificație fizicală (confirmare în realitate), sufletul interior face totdeauna din ea un alt sensibil; din această cauză nu trebuie atribuită semnificație sensibilă nici materiilor, adică felului lor de a fi determinate. Diferențele trebuie să fie concepute tocmai ca diferențe generale ale conceptului, în sensul că același lucru sensibil trebuie să-l îngroșăm sau să-l subțiem; așa au experimentat modernii; Lavoisier a făcut o mulțime de încercări spre a vedea dacă se produce pămînt din apă. Aerul este oxigen și azot, dar și hidrogen, pe toate acestea nu le percepem însă; cînd percepem aerul, avem aici o schimbare absolută o formei, o determinație, avem alt lucru sensibil; se caută identitatea sensibilă. Nici principiul nu poate fi enunțat ca lucru sensibil atunci cînd spun: esența este oxigen, cerința este ca să-l arăt.

207 β) Esențialul formei este diferența cantitativă a aceleiași esențe. Același lucru îl avem în filozofia modernă a naturii. Dar această diferență nu este diferența în sine însăși, diferența absolută, diferența de esență, ci ea este enunțată ca fiind neesențială, ca fiind produsă de altceva. Cînd ceva este afirmat ca indiferent, cînd este pus ca ființînd, diferențele lui provin de la altul, avem aici diferență cantitativă și nu diferență interioară a conceptului.

Condensarea și rarefierea apei sînt singura determinație de formă care constituie diferența ei. Condensarea și rarefierea sînt expresii exterioare ale diferenței absolute; nu merită osteneala să zăbovim la această diferență. Ea nu prezintă alt interes, este cu totul nedeterminată, nu are nimic în spatele ei; această diferență este neimportantă.

3. Astfel exprimată sub cele două aspecte ale ei, forma nu este în sine și pentru sine însăși. Principiul nu trebuie să fie unitatea ca fiind esență, ci ca formă, concept absolut, infinit, ca ceea ce dă formă, așa cum prezentul este unitate simplă a trecutului și a viitorului, sau așa cum gîndirea este formă simplă. Ceea ce găsim în privința aceasta la Aristotel este faptul că Stagiritul spune: „După cele povestite de ei despre el, se pare că Tales considera sufletul ca pe ceva

ce pune în mişcare, întrucît el spune despre piatră (magnet) că are un suflet, dat fiind faptul că ea mişcă fierul"*. Diogenes Laertios adaugă şi chihlimbarul**. Acest text aristotelic este apoi răstălmăcit în sensul că Diogenes susţine că „Tales a atribuit suflet şi lucrurilor lipsite de viaţă", că ar exista în ele ceva ce numim suflet. Dar nu despre aceasta este vorba, ci despre felul în care a gîndit Tales forma absolută, dacă el a exprimat ideea că esenţa absolută este unitate a esenţei simple şi a formei, dacă, în general, el a numit suflet această formă. Diogenes relatează anume mai departe despre Tales: „Lumea este dotată cu suflet şi e plină de demoni"***. iar Plutarh spune că „el a numit pe Dumnezeu inteligenţă a lumii (νοῦς τοῦ κοσμοῦ θεόν)"****, Dar anticii, Aristotel în chip explicit, atribuie cu toţii această expresie abia lui Anaxagora. Acesta spune cel dintîi că principiul lucrurilor este νοῦς. 208

Aceste indicaţii mai vechi, ca şi cele ulterioare, nu îndreptăţesc părerea că Tales ar fi conceput forma absolutului în chip mai determinat; dimpotrivă, restul istoriei dezvoltării filozofiei contrazice o astfel de părere.

Noi vedem, fără îndoială, că forma pare a fi pusă ca aparţinînd esenţei, dar această unitate nu este dezvoltată mai departe. Este mai bine să spui că magnetul are un suflet decît să spui că el are forţă de atracţie, forţa fiind un fel de însuşire care e reprezentată ca separabilă de materie, ca un predicat; dimpotrivă, sufletul este conceput ca o automişcare a materiei, identic cu natura materiei. O astfel de reprezentare — gînd incidental al lui Tales — este izolată, neavînd nici o legătură mai strînsă cu gîndurile lui absolute; această reprezentare nu are nici o semnificaţie mai importantă, ca nu determină nimic general.

Filozofia lui Tales se rezumă, de fapt, la aceste momente simple: α) ea a cuprins într-o esenţă simplă întreaga natură, a fost făcută această abstracţie; β) ea a stabilit conceptul de „temei", pe de o parte, ca un element sensibil, simplu, pe de altă parte, ca simplitate a gîndirii, ca principiu; a stabilit

---

* *De anima*, I, 2; vezi şi cap. 5.

** Libr. I, § 24. Vedem că deja Tales cunoştea electricitatea. Potrivit unei alte explicaţii, *electrum*-ul a fost un metal. Aldobrandini (*ad* Diog. Laertios, I, § 24) spune că este o piatră atît de duşmană otrăvirii, încît, atinsă de aceasta, îndată începe să sfîrîie.

*** Libr. I, § 27.

**** *De placit. philos.*, I, 7.

conceptul ca concept infinit, nu ca ceva mai determinat. Esența
209 gîndului este esență reală, determinată ca apă; gîndul, conceptul este, în ce privește apa, doar diferență cantitativă, conceptul nu se referă la obiect (apă).

Aceasta este semnificația limitată, determinată a acestui principiu al lui Tales. Pentru determinarea formei la Tales, nu ajută cu nimic ceea ce găsim la Cicero, care spune: „*Thales Milesius ... aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret*"*. Evident, Tales a putut vorbi despre Dumnezeu, dar că l-ar fi conceput ca νοῦς care a creat totul din apă, acest gînd este adăugat aici de către Cicero**. Pentru cei care se străduiesc să descopere pretutindeni reprezentarea creației lumii de către Dumnezeu, acest adaos al lui Cicero este un motiv de mare delectare; se duce o largă discuție în jurul problemei dacă Tales trebuie socotit printre cei care au admis existența lui Dumnezeu. Astfel, teismul lui Tales este afirmat de către Plouquet, Flatt; sau se susține că el ar fi ateist ori politeist, fiindcă a spus că totul este plin cu demoni, dar problema dacă Tales a crezut, în plus, în Dumnezeu nu ne privește aici. Aici nu este vorba de presupuneri, credință, religie populară, ci exclusiv de determinarea filozofică a ființei absolute. Și, dacă Tales ar fi vorbit despre Dumnezeu ca despre creatorul tuturor lucrurilor din acea apă, n-am ști cu aceasta nimic mai mult despre această ființă; am vorbi despre Tales nefilozofic.
210 Este cuvînt gol, lipsit de conceptul său; și de aceea nu ne putem întreba decît despre conceptul speculativ. Tot astfel, expresia „sufletul lumii" este inutilă: ființa acestuia nu este exprimată.

2. ANAXIMANDRU

El a fost de asemenea milesian și prieten cu Tales***. Tatăl său se numea Praxiade. Nașterea lui Anaximandru nu este determinată precis; ea este situată în olimpiada a 42-a, anul 3

---

* *De nat. Deor.*, I, 10. Tiedemann (vol. I, p. 42) declară că textul este, poate, falsificat, Cicero atribuind și mai încolo (cap. 11) lui Anaxagora: *primus omnium rerum descriptionem... mentis infinitae vi... confici voluit.*

** Epicurianul căruia îi sînt atribuite acestea vorbește — *fidenter,... nihil tam verens, quam ne aliqua de re dubitare videretur* (cap. 8) — înainte de aceasta și după aceasta despre alți filozofi în chip destul de neinteligent: o prezentare în care nu găsești decît lucruri ridicole — Aristotel a înțeles mai bine toate acestea.

*** Cicero, *Acad. Quaest.*, IV, 37: *Thales, ... ex aqua constare omnia, ... Anaximandro populari et sodali suo non persuasit.*

(610 a. Chr.)*, în timp ce Diogenes Laertios relatează după Apolodor, un atenian, că „el avea etatea de 64 de ani în olimpiada a 58-a, anul 2 (547 a. Chr.) și muri nu mult după aceea", adică aproximativ în timpul cînd a murit Tales, care, dacă a murit în al 90-lea an al vieții, trebuie să fi fost cu aproximativ 28 de ani mai bătrîn decît Anaximandru. Despre Anaximandru se povestește că a trăit în Samos la tiranul Policrate, unde se găseau și Pitagora și Anacreon. Despre el se relatează că ar fi fost primul care și-a formulat în scris gîndurile filozofice** : despre natură, despre stelele fixe, despre sferă și despre altele; el ar fi desenat ceva asemănător unei hărți, înfățișînd conturul (περίμετρον) țării și al mării; ar fi inventat și alte lucruri, de exemplu un ceas solar, pe care l-a construit în Lacedemon, apoi și instrumente pe care erau indicate mersul Soarelui și determinarea echinocțiului; de asemenea a confecționat și o sferă a cerului***.

Ideile lui filozofice au un cuprins redus, pe care nu-l exprimă în chip determinat. „Ca principiu și element el a afirmat infinitul" (nedeterminatul); „pe acesta el nu l-a determinat ca aer, nici ca apă și nici ca ceva asemănător"****. Avem însă puține 211
determinații ale acestui infinit : α) „El este principiul a tot ce devine și a tot ce piere, din el iau naștere infinit de multe lumi (zei) și dispar din nou în el". Această propoziție are un ton cu totul oriental. „El indică drept temei al considerării infinitului ca principiu : să nu lipsească niciodată material pentru procesul neîncetat de creație"*****; „el conține totul în sine (περιέχειν) și guvernează totul (κυβερνᾷν) și este divin, nemuritor, nepieritor (καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον)"******. β) „Din însuși Unul, Anaximandru separă contrariile care sînt conținute în el"*******, ca și Anaxagora, dar spre deosebire

---

* Tennemann, vol. I, p. 413.

** Themistius, la Brucker (vol. I, p. 478); totuși acest lucru se spune și despre alții, despre Ferecide, mai bătrîn decît el.

*** Diog. Laertios, II, §§ 1—2.

**** *Ibidem*, § 1 : ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι.

***** Plutarh, *De plac. phil.*, I, 3; Cicero, *De natura Deorum*, I, 10 : *Anaximandri opinio est, nativos esse Deos longis intervallis orientes, occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.*

****** Aristotel, *Phys.*, III, 4.

******* *Ibidem*, I, 4 : οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἄλλα. *Metaphys.*, XII, 2 : τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἕν (βελτίον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα)

de acesta, şi după Anaximandru, totul este, fără îndoială, deja gata în Unul, — dar în chip nedeterminat (ἄπειρον); „părţile lui se schimbă, el însuşi însă este neschimbător"*. γ) Se spune: „În ce priveşte mărimea, el este infinit"**, dar nu în ce priveşte numărul. Prin aceasta, Anaximandru se deosebeşte de Anaxagora, de Empedocle şi de ceilalţi atomişti care afirmau absoluta discontinuitate a infinitului, în timp ce Anaximandru afirmă absoluta continuitate a acestuia.

212 Aristotel***, referindu-se la diverşi gînditori, vorbeşte şi el de un principiu care nu este nici apă, nici aer, ci „mai dens decît aerul şi mai subţire decît apa". Mulţi autori au raportat la Anaximandru această determinaţie, şi este posibil să-i aparţină.

Progresul realizat prin determinarea principiului ca infinit rezidă în faptul că esenţa absolută nu mai este ce e simplu, ci ceva negativ, o universalitate, a negaţie a finitului. Totalitatea infinită este mai mult decît ceea ce spun cînd zic: principiul este Unul sau ceea ce este simplu. În acelaşi timp, în ce priveşte latura materială, Anaximandru înlătură individualitatea elementului apă. Principiul său obiectiv nu are aspect material, el poate fi considerat ca gînd; dar, pe de altă parte, este clar că prin infinit el nu a înţeles altceva decît materia în general****, materia universală. Plutarh îi reproşează lui Anaximandru faptul că „nu a spus ce (τί) este infinitul său, aer, apă, ori pămînt". Căci, întrucît principiul său este de natură materială, el îl privează în acelaşi timp de calitate; „însă materia tocmai că nu poate exista şi nu poate avea realitate efectivă (εἶναι ἐνεργείᾳ)" decît în măsura în care posedă calitate. Dar calitatea este tocmai acest pieritor; materia, determinată ca infinită, este acea mişcare prin care sînt puse determinaţiile şi scindarea dispare ca fiind nulă. Aici trebuie pusă adevărata fiinţă infinită, — şi nu în lipsa negativă a limitei. Această universalitate, negativitate a finitului, nu este însă decît mişcarea noastră. În descrierea materiei ca fiind infinitul, Anaximandru nu pare a fi spus că în aceasta ar consta infinitatea ei.

καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου. Deoarece totul se află, după posibilitatea reală (δυνάμει), în aceasta: οὐ μόνον — spune Aristotel — κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος. ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.

* Diog. Laertios, II, § 1.

** Simplicius, ad. Arist., *Phys.* (I, 2), p. 5 b.

*** *Metaphys.*, I, 8.

**** Stobaeus, *Ecl. Phys.*, c. 11, p. 294, ed. Heeren.

El a spus apoi că din infinit se separă omogenul. Astfel nedeterminatul este un haos, în care totuşi există deja determinatul, determinaţiile, dar de-a valma. Separarea se produce apoi asociindu-se între ele cele care se aseamănă şi despărţindu-se de cele care nu se aseamănă* ; dar acestea sînt determinaţii sărace, care nu fac decît să arate nevoia de a trece de la nedeterminat la determinat, lucru care se înfăptuieşte aici în mod nesatisfăcător. 213

Cît priveşte determinarea mai precisă a modului în care determină infinitul, în scindarea sa, opoziţia, se pare că determinaţia diferenţei cantitative a condensării şi a rărirei i-a fost comună cu Tales. Autorii de mai tîrziu consideră procesul separării din infinit ca pe o naştere; după Anaximandru, omul ar proveni din peşte**, ar fi ieşit din apă pe uscat. Noţiunea de „naştere", de ivire, o întîlnim şi mai recent. Această „ivire din" este succesiune, este o simplă formă cu care adesea credem că spunem lucru mare. Dar ea nu conţine nici o necesitate, nici un gînd şi, cu atît mai puţin, nici un concept.

Dar, în cuprinsul unor informaţii de mai tîrziu, lui Anaximandru i se atribuie, de către Stobeus***, şi determinaţiile cald (disoluţia formei) şi rece, determinaţii pe care Aristotel**** le atribuie abia lui Parmenide. Eusebiu***** ne mai informează cu ceva despre cosmogonia lui Anaximandru, luat dintr-o lucrare pierdută a lui Plutarh, ceva obscur şi neînţeles, desigur, nici de Eusebiu însuşi. Informaţia este cam aceasta: „Din infinit s-au desprins sfere cereşti infinit de multe şi infinit de multe lumi; iar pieirea lor ele o poartă în ele însele, fiindcă ele există numai prin separare constantă". Întrucît infinitul este esenţa, separarea este instituirea (*Setzen*) unei diferenţe, adică a unei determinaţii, adică a ceva finit. „Pămîntul are forma unui cilindru, a cărui înălţime este egală cu a treia parte din lăţimea lui. Caldul şi recele, cele două principii fecundatoare din eternitate, s-au despărţit la crearea acestui pămînt; şi 214

* Simplicius, ad Arist., *Phys.*, p. 6 b: καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναζαγόραν. Ἐκεῖνος γάρ φησιν, ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅ, τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσὸν, ὅ, τι δὲ γῆ, γῆν. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.

** Plutarh, *Quaest. convival.*, VIII, 8.

*** *Eclog. Phys.*, c. 24, p. 500.

**** *Metaphys.*, I, 5.

***** *De praepar. evang.*, I, 8; Bruck., *Hist. crit. phil.*, I, p. 487.

atunci s-a format o sferă de foc în jurul aerului care împresoară pămîntul, întocmai ca scoarța în jurul arborelui. Cînd această sferă s-a spart și bucățile ei au fost închise în orbite, au luat naștere Soarele, Luna și stelele". De aceea și spunea Anaximandru că stelele sînt „cercuri de aer condensat umplute cu foc"*.

Această cosmogonie este tot atît de valoroasă ca și ipoteza geologică a scoarței pămîntului care a crăpat, ori ca explozia Soarelui, după Buffon, care pornind de la Soare, face, invers, să ia naștere planetele din soare, ca un fel de zgură. Anticii încorporau stelele în atmosfera noastră, în schimb noi le separăm de Pămînt și facem din Soare esență și loc de naștere a Pămîntului, iar cei vechi, invers, făceau să se nască Soarele din Pămînt. Stelele se află pentru noi, întocmai ca zeii fericiți ai lui Epicur, cu totul în afară de vreo legătură oarecare mai apropiată de noi. În procesul nașterii, Soarele coboară ca ceea ce e general, dar el este ceea ce, potrivit naturii, e ulterior; Pămîntul este totalitate, soarele e un moment al abstracției.

3. ANAXIMENE

Ne-a mai rămas Anaximene, care apare între olimpiada a 55-a și a 58-a (560—548 a. Chr.). El este de asemenea un milesian, contemporan și prieten cu Anaximandru. El aduce pu-
215 ține elemente remarcabile și se știe foarte puțin despre el. Diogenes Laertios relatează despre el în chip necugetat și contradictoriu: „El s-a născut, după Apolodor, în a 63-a olimpiadă și a murit în anul cînd a fost cucerit Sardesul"** (de către Cirus, olimpiada a 58-a).

„El a întrebuințat dialectul ionian, simplu și nemeșteșugit" (Κέχρηταί τε γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ).

În locul materiei nedeterminate a alui Anaximandru, Anaximene a pus iarăși un element natural determinat (absolutul într-o formă reală); în locul apei lui Tales, aerul. El a găsit că pentru materie este necesară o ființă sensibilă, iar aerul are în același timp avantajul de a poseda o mai mare lipsă de formă. Aerul este mai puțin corp decît apa, nu îl vedem, îi simțim

* Cf. Stobaeus, *Ecl. phys.*, cap. 25, p. 510: πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ' πυρὸς ἔμπλεα.

** Libr. II, § 3.

numai mişcarea. „Din el se naşte totul şi în el se dizolvă iarăşi totul"*. Anaximene determina aerul de asemenea ca infinit**. Diogenes Laertios spune că „principiul este aerul şi infinitul"***, ca şi cînd ar fi vorba de două principii. Dar Simplicius spune explicit „că pentru el esenţa originară a fost una şi o natură infinită, ca şi pentru Anaximandru, numai că nu ca pentru acesta o natură nedeterminată, ci una determinată şi anume aerul"****, pe care însă el l-a conceput, pare-se, ca pe ceva sufletesc. Felul în care îşi reprezenta Anaximene că se nasc toate din aer (autorii de mai tîrziu ziceau : eter) şi se dizolvă în aer, Plutarh îl determină mai de aproape în chipul următor : „Întocmai cum sufletul nostru, care este aer, ne menţine consistenţa (συγ- 216
κρατεῖ), tot astfel consistenţa întregii lumi o menţine (περιέχει) un spirit (πνεῦμα) şi un aer; spiritul şi aerul sînt sinonime".

Anaximene arată foarte bine natura esenţei sale cînd se referă la suflet; el marchează oarecum trecerea filozofiei naturii la filozofia conştiinţei sau părăsirea modului obiectiv [de existenţă] al esenţei originare. Natura acestei esenţe originare a fost determinată mai înainte într-un mod străin conştiinţei, negativ faţă de conştiinţă : α) atît ca apă sau şi ca aer, adică în forma ei reală, β) cît şi ca infinit, această esenţă originară este [ceva transcendent], un „dincolo" faţă de conştiinţă. Dar aerul este, asemenea sufletului, un mediu universal. Sufletul ca mediu universal este multitudine de reprezentări, fără să înceteze de a fi unitar şi de a avea continuitate, cu toată dispariţia şi apariţia acestor reprezentări; sufletul este şi activ şi pasiv, împrăştiind din unitatea sa reprezentările şi suprimîndu-le; el, în infinitatea lui, îşi este sieşi prezent, semnificaţie negativ pozitivă.

În mod mai precis este exprimată, şi nu numai ca termen de comparaţie, această natură a esenţei originare de către discipolul lui Anaximene, de către Anaxagora.

Acum îi părăsim pe aceştia şi trecem la Pitagora. Pitagora era deja contemporan cu Anaximandru, dar legătura dezvoltării principiului filozofiei fizice a pretins să ne oprim, după Anaximandru, la Anaximene.

---

* Plutarh, *De placit. phil.*, I, 3.

** Cicero, *De natura Deorum*, I, 10 : *Anaximenes aëra... statuit... esse immensum, et infinitum, et semper in motu.*

*** οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον. — Totuşi, pot fi luate împreună ca subiect ἀρχὴν καὶ ἄπειρον, iar ἀέρα ca predicat al propoziţiei.

**** Vezi Arist., *Phys.*, p. 6 a.

Vedem că filozofii ionieni au situat esența originară, cum spune despre ei Aristotel, într-un mod al materiei, în aer și în apă, și apoi (dacă materia lui Anaximandru trebuie determinată astfel) într-o esență mai fină decît apa și mai puțin fină decît aerul. Heraclit, despre care va trebui să vorbim nu peste mult, a definit această esență ca foc. Însă, cum observă
217 Aristotel, „nici unul nu a considerat pămîntul ca principiu, fiindcă el se înfățișează ca fiind elementul compus" (διὰ τὴν μεγαλομέρειαν)*. Pămîntul apare ca un agregat de diverse elemente, în schimb apa este acest ceva unul și transparent. Ea prezintă în chip sensibil forma unității cu sine însuși, tot astfel aerul, focul, materia etc. Principiul trebuie să fie unul și, prin urmare, el trebuie să aibă și unitate cu sine însuși. Dacă prezintă diversitate, asemenea pămîntului, el nu este unitar cu sine însuși, ci este multiplu.

Acestea sînt cele ce aveam de spus despre filozofia vechilor ionieni**. Ceea ce au grandios în ele aceste idei sărace, abstracte, este mai întîi : α) sesizarea unei substanțe universale în tot ce există și, în al doilea rînd, β) faptul că ele sînt lipsite de imagine, nu sînt încărcate cu reprezentări proprii sensibilității.

Nimeni nu a cunoscut mai bine decît Aristotel lipsurile acestor filozofii. În judecata sa de apreciere a acestor trei feluri de a determina absolutul, Aristotel spune două lucruri : „Cei care consideră primul principiu ca materie grețesc în chip divers. α) Ei indică numai elementele a ceea ce este corporal și nu și pe cele ale necorporalului, or, există totuși și necorporal"***. Cînd e vorba de natură, a cărei esență ei o indică, se cerea ca natura să fie privită în forma ei completă și să fie perceput ceea ce se găsește ca dat. Aceasta este instanța empirică. Aristotel le opune necorporalul ca pe o specie de lucruri : principiul filozofilor milesieni este numai de natură materială,
218 iar absolutul nu trebuie să fie determinat într-un mod uni-

* *Metaphys.*, I, 8.

** Se mai vorbește aici și de Ferecide, învățătorul lui Pitagora. *Hermias in irrisione gentilium*, c. 12 (*citante* Fabricio ad Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, III, 4 § 30) : Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον. Ὁ μὲν αἰθὴρ *(ignis)* τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα. Diogene Apolloniatul, Hippasos, Archelaos sînt și ei considerați ca filozofi ionieni ; nu le cunoaștem decît numele și faptul că au aderat la unul dintre principiile mai sus arătate.

*** *Metaphys.*, I, 8.

lateral. Sau: ei nu opun necorporalitatea, obiectul, ca concept; ceea ce este material, imaterialului. Materia este, desigur, ca însăşi nematerială, este această reflectare în conştiinţă; dar ei nu ştiu să ceea ce exprimă ei este o esenţă a conştiinţei. În consecinţă, prima lipsă a acestor filozofii constă în faptul că ele exprimă universalul ca pe o formă particulară [de existenţă].

β) Al doilea lucru pe care îl spune Aristotel* este: „Din toate acestea se vede că ei au exprimat cauza (esenţa originară) numai în forma materiei (ἐν ὑλης εἴδει). Întrucît însă ei au înaintat pe calea aceasta, lucrul însuşi le-a închis înaintarea mai departe silindu-i să caute mai departe. Căci dacă naşterea şi dispariţia se produc din Unul sau din mai mulţi, se ridică întrebarea: prin ce se produce aceasta (διὰ τὶ τοῦτο συμβαίνει) şi care este cauza [acestor fenomene]? Fiindcă substanţa (ceea ce se află la bază, τὸ ὑποκείμενον) nu se schimbă de la sine". Ne întrebăm îndată care este principiul schimbării. „Eu spun că nici lemnul, nici metalul însuşi nu este cauză a schimbării sale, căci nici lemnul nu face un pat şi nici metalul o statuie, ci altceva este cauza schimbării. Dar a o căuta pe aceasta înseamnă a căuta celălalt principiu, care este, cum am spune, principiul mişcării"**.

Aristotel spune că din materie ca atare, din apă ca nemişcîndu-se ea însăşi, nu poate fi înţeleasă schimbarea ca atare, indicînd prin aceasta că Tales, ca şi ceilalţi, nu au determinat esenţa absolută mai departe decît ca apă sau ca alt principiu lipsit de formă. Aristotel reproşează în mod precis filozofilor mai vechi că ei nu au cercetat şi nu au enunţat principiul mişcării. Prin urmare, nu avem aici ceea ce pune în mişcare; apoi lipseşte cu totul scopul; în general, lipseşte determinaţia activităţii. În alt loc Aristotel spune: „În timp ce ei îşi propun 219
să arate cauza naşterii şi a pieirii, ei suprimă de fapt cauza mişcării. Ei nu arată esenţa simplă ca fiind cauză a mişcării"***. Întrucît fac dintr-un corp simplu (cu excepţia pămîntului) principiu, ei nu înţeleg producerea şi transformarea reciprocă a unuia în celelalte: apă, aer, foc" (la Heraclit), „pămînt". Ei nu au recunoscut în ce constă natura producerii. Condensarea şi rărirea, ca diferenţe cantitative, sînt dublare a formei şi nu ace a-

* *Metaphys.*, I, 3.

** Această critică are valoare şi azi, cînd absolutul este reprezentat ca substanţă unică rigidă.

*** Alexandru Aphrodisiensis, ad. h. l.

sta în simplitatea ei. „Această producere trebuie concepută ca separare sau ca unire". În general, cînd se vorbește despre producerea, ne vine în minte opoziția „că Unul este mai înainte, iar altceva mai tîrziu", — dar nu din punct de vedere temporal, ci potrivit conceptului. Unul este universalul simplu, Altul este multiplul, singularul ; se coboară de la universal, prin particular, la singular. Această natură a producerii este calea pe care au luat-o ei, — mișcarea conceptului ca modalitate obiectivă, producerea și natura mișcării în Ființă : singularul este ulterior — — conceptul, reîntors în sine însuși, este genul. Universal este apa, aerul, focul. Cel mai potrivit pentru a fi acest element pare a fi focul fiindcă focul, este cel mai fin element. „Deci aceia care au făcut din el principiu, s-au exprimat în chipul cel mai adecvat acestei naturi a producerii" (a cunoașterii, λόγῳ, căci s-au angajat pe acest drum) ; „și tot așa au gîndit și ceilalți. Căci altfel de ce nici unul nu a făcut elemente din pămînt în felul în care își reprezintă lucrurile acestea poporul ; Hesiod spune că pămîntul a fost primul ceva corporal, atît de veche și de generală este această reprezentare". Prin urmare, ei nu au luat „ceea ce este ulterior din punctul de vedere al de-
220 venirii", „ca ceea ce e prim conform naturii". Devenirea este acest mers și numai acest mers i-a condus, fără să-l suprime din nou, adică fără să recunoască acel prim universal formal ca atare, și a treia [determinație], totalitatea ca esență, ca unitate a materiei și a formei.

Aristotel spune* că milesienii concepeau principiul fundamental mai mult ca materie, ca ceea-ce-este, iar cei mai noi mai mult ca gen. Esența, absolutul, nu este concepută ca ceva care se determină pe sine însăși, ea nu este decît un abstract mort.

Putem urmări cele trei momente : α) esența originară este apă ; β) infinitul lui Anaximandru este descrierea mișcării, simplă ivire și retragere în laturile simple, universale ale formei, condensare și rărire ; γ) aerul, comparat cu sufletul.

Este necesar ca latura realității — aici apa — să devină concept ; și, tot astfel, momentele scindării, condensarea și rărirea, să nu fie opuse din punctul de vedere al conceptului. Această trecere la Pitagora, prin care latura realității este afirmată ca fiind de natură ideală, înseamnă ruperea gîndului de ceea ce este sensibil, separarea inteligibilului de real.

---

* *Metaphys.*, I, 6 ; III, 3.

B. PITAGORA ŞI PITAGORICIENII

Informaţiile referitoare la viaţa lui sînt deformate de numeroase fabule adăugate ulterior. Neopitagoricienii de mai tîrziu au compus numeroase biografii întinse despre el. Acestea sînt foarte amănunţite, cu deosebire în informaţii privitoare la asociaţia pitagoriciană. Dar trebuie să avem grijă să nu considerăm toate aceste informaţii ca informaţii istorice.

Viaţa lui Pitagora ni se înfăţişează mai întîi în istorie, reflectată prin mediul felului de reprezentare al primelor secole de după moartea lui Hristos, mai mult sau mai puţin în genul în care ne este povestită viaţa lui Iisus, desfăşurîndu-se în lumea realităţii curente şi nu într-o lume a poeziei, ca un amestec 221
de fabule şi aventuri miraculoase, ca ceva hibrid format din reprezentări orientale şi apusene. La ceea ce a fost excelent în geniul său, în felul său de viaţă şi în acela pe care l-a introdus la discipolii lui, a fost asociată prezentarea care îl face să apară ca un bărbat căruia nu i se întîmplau lucruri naturale, să apară ca un taumaturg, ca un om care face parte din societatea unor fiinţe superioare. Au fost legate de persoana lui toate reprezentările magice, toate amestecurile de nenatural şi natural, tot conţinutul dughenei cu mistere a capetelor sucite de exaltările unei imaginaţii tulburi şi lamentabile.

Pe cît de desfigurată este istoria vieţii lui Pitagora, pe atît de tare a fost deformată filozofia lui (receptarea lui Platon a fost cu totul diferită). Tot ce-au născocit melancolia şi alegorismul creştin a fost îmbinat cu filozofia pitagoreică. S-a făcut mult uz de întrebuinţarea numerelor ca expresii ale ideii. Ea are, pe de o parte, aparenţa profunzimii, fiindcă se vede îndată că numerele au altă semnificaţie decît cea pe care o au nemijlocit (unu este doi şi trei fac patru : tabla vrăjitorească a înmulţirii !), dar ce semnificaţie au nu ştie nici cel care o spune şi nici cel care încearcă să le înţeleagă. Cu cît devin mai tulburi gîndurile, cu atît ele par mai profunde. Lucru principal este faptul că se economiseşte tocmai ceea ce este mai esenţial, dar şi cel mai greu : exprimarea prin concepte determinate. Astfel, şi filozofia lui Pitagora poate apărea ca un produs tot atît de obscur, de nesigur al unor capete tulburi şi plate, dată fiind împrejurarea că şi în informaţiile referitoare la ea au fost introduse elemente provenind de la aceste capete.

Spre norocul nostru, în ceea ce priveşte latura teoretică speculativă a filozofiei lui Pitagora, noi o cunoaştem în chip

excelent din textele lui Aristotel şi ale lui Sextus Empiricus, care s-au ocupat mult de ea. Cu toate că unii pitagoricieni de mai tîrziu îl denigrează pe Aristotel din cauza expunerii sale, el este totuşi mult deasupra unei astfel de defăimări; de altfel, nu trebuie să ţinem seama de aceasta.

222 În cursul secolelor ulterioare au fost compuse o mulţime de scrieri şi au fost publicate sub numele lui. Diogenes Laertios* înşiră multe scrieri de-ale lui Pitagora şi altele care i-au fost atribuite, fiindcă astfel ele se bucurau de mai multă trecere. În primul rînd însă, nu avem scrieri de la Pitagora; în al doilea rînd este îndoielnic că ar fi existat scrieri compuse de Pitagora. Avem citate, fragmente, dar nu din scrierile lui Pitagora, ci din ale pitagoricienilor. Care sînt dezvoltările şi semnificaţiile aparţinînd pitagoricienilor mai vechi şi care sînt cele care provin de la pitagoricienii mai noi nu se poate distinge cu certitudine. La Pitagora şi la pitagoricienii mai vechi, determinaţiile încă nu primiseră elaborarea concretă pe care au avut-o mai tîrziu.

Cît priveşte împrejurările în care s-a desfăşurat viaţa lui Pitagora**, el era în floarea vîrstei în jurul olimpiadei a 60-a (540 a. Chr.), după cum relatează Diogenes Laertios***. În mod obişnuit, naşterea lui este situată în olimpiada a 49-a sau a 50-a (584 a. Chr.). Larcher o situează cel mai de vreme, deja în olimpiada a 43-a (a 43-a, anul 1, adică în 608 a. Chr.)****. Prin urmare, el este contemporan cu Tales şi cu Anaximandru. Dacă naşterea lui Tales cade în olimpiada a 38-a şi cea a lui Pitagora în olimpiada a 43-a, acesta este numai cu 21 de ani mai tînăr decît Tales. Ori Pitagora este numai cu cîţiva ani mai tînăr ca Anaximandru (olimpiada a 42-a, anul 3), ori Anaximandru este mai bătrîn decît el cu 26 de ani. Anaximene este cam cu 20—25 de ani mai tînăr decît Pitagora. Patria lui este insula Samos, iar el aparţine deci tot grecilor din Asia Mică, unde am văzut că îşi are pînă acum sediul filozofia. La Herodot*****, Pitagora este amintit ca fiu al lui Mne-
223 sarhos, la care Zamolxe a servit în Samos ca sclav. Zamolxe a devenit liber, şi-a cîştigat avere, a devenit principe al geţilor şi a susţinut că el şi ai săi sînt nemuritori. El şi-a clădit o locuinţă

* Libr. VIII, §§ 6—7.
** Diog. Laertios, VIII, §§ 1—3.
*** Libr. VIII, § 45.
**** Tennemann, vol. I, pp. 413—414.
***** Libr. IV, cap. 94—96.

subterană, unde s-a refugiat ca să nu mai fie văzut de supuşii săi, iar după patru ani a reapărut*. Dar Herodot crede că Zamolxe era cu mult mai bătrîn decît Pitagora.

Pitagora şi-a petrecut tinereţea la curtea lui Policrate, sub a cărui domnie insula Samos nu numai că s-a îmbogăţit, dar au înflorit în ea şi cultura şi artele. În această epocă, ea avea o flotă compusă din o sută de corăbii**. Tatăl lui Pitagora, Mnesarhos, era artist (tăietor în piatră). Dar informaţiile diferă, întocmai ca şi cele privitoare la patria lui Pitagora, informaţii potrivit cărora familia lui ar fi de origine tireniană şi s-ar fi mutat în Samos abia după naşterea lui Pitagora. Oricum ar fi, dat fiind însă faptul că el şi-a petrecut tinereţea în Samos, patria lui a devenit Samos, el aparţine insulei Samos.

Învăţător al lui Pitagora se spune că ar fi fost Ferecide, un sirian; dar nu din Siria, ci din insula Syros, una dintre Ciclade. Ferecide ar fi scos apă dintr-o fîntînă şi ar fi cunoscut după ea că peste trei zile va avea loc un cutremur; el ar fi prezis şi despre o corabie în plină plutire că se va scufunda, iar aceasta s-ar fi scufundat îndată. Teopomp relatează despre acest Ferecide că el ar fi fost cel dintîi care a scris (sic) pentru greci despre natură şi despre zei***. Mai înainte am văzut că s-a spus acelaşi lucru despre Anaximandru. Se pare că Ferecide a scris proză. Din ceea ce ni se relatează în această privinţă reiese că scrierea aceasta a lui Ferecide a fost o teogonie, ale cărei prime cuvinte ni s-au păstrat: „Zeus şi timpul şi pă- 224
mîntul erau una"; el a mai susţinut că Eros este primul motor al acestei unităţi****. Nu ştim cum s-ar fi petrecut lucrurile mai departe; acest fapt nu prezintă interes mare, pierderea nefiind mare. Despre moartea lui Ferecide avem relatări care diferă între ele. Unii spun că s-ar fi sinucis, alţii că ar fi murit de ftiriază*****.

Pitagora s-a dus de timpuriu în Asia Mică şi se spune că acolo ar fi făcut cunoştinţă cu Tales. De aici s-a dus apoi în Fenicia şi în Egipt******. Grecii din Asia Mică aveau strînse legături comerciale şi politice cu ambele aceste ţări şi se povesteşte că

---

* Cf. Malchus, *De vita Pythagorae*, §§ 14—15; vezi şi Rittershus, *ad. h. l.*

** Herodot, III, 39.

*** Diog. Laertios, I, § 116.

**** *Ibidem*, § 119: Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος εἷς ἀεὶ καὶ χθὼν ἦν. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο γῇ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ (Menag., *ad. h. l.)*.

***** *Ibidem*, § 118.

****** Iamblichus, *De vita Pythagorae*, c. III, §§ 13—14.

Policrate l-ar fi recomandat pe Pitagora regelui Amasis. Amasis a atras mulți greci în țara sa; el avea trupe și colonii elene*. Povestirile referitoare la alte călătorii mai întinse în interiorul Asiei, la magii persani și la inzi, par a fi cu totul de domeniul fabulosului. Călătoriile erau atunci, ca și acum, mijloace de instruire. Cum Pitagora călătorea condus de interese științifice, se povestește despre el că a făcut să fie inițiat în aproape toate misterele grecilor și ale barbarilor, precum și că ar fi fost primit în cinul sau casta preoților egipteni.

Aceste mistere, pe care le întîlnim la greci și care au fost considerate ca sediu al unei mari înțelepciuni, par a se fi aflat în cuprinsul religiei, în raportul pe care îl au față de religie doctrina și cultul. Cultul consta numai din jertfe și jocuri festive. Nu vedem însă în acestea nici un moment care ar duce spre reprezentare, care ar indica sesizarea conștientă a semnificației acestor reprezentări; ele se păstrau ca tradiție în cîntecele cultului. Dar însăși învățătura, adică aducerea actuală la reprezentare, pare a fi fost rezervată misterelor; și aceasta în așa fel, încît era angajat și corpul, — nu numai reprezentarea, cum este cazul în predicile noastre; adică i se prezenta omului, ca remediu împotriva dispersării cauzate de întregul mediu înconjurător, atît părăsirea, în el însuși, a conștiinței sensibile, cît și purificarea și sfințirea corpului. Însă, evident, nici vorbă nu este aici de învățături filozofice. Cum acestea nu sînt secrete** — așa îi cunoaștem și pe francmasoni —, ele nu excelează prin cunoștințele, prin știința și, cu atît mai puțin, prin filozofia pe care o conțin.

Cea mai importantă influență asupra lui Pitagora au avut-o legăturile lui cu casta preoțească egipteană; nu că ar fi primit de la ea o profundă înțelepciune speculativă, ci datorită ideii pe care, sub influența acelei caste, și-a format-o despre realizarea conștiinței etice a omului***, despre realizarea moralității; plan pe care el l-a înfăptuit după aceea, — și care este un fenomen tot atît de interesant ca și filozofia lui speculativă. Da-

---

* Herodot, II, 154.

** Nu era voie să se vorbească decît despre ceea ce era considerat sacru. Herodot spune adesea explicit că vrea să vorbească despre divinitățile și misterele egiptene în măsura în care este lucru sfînt să vorbească despre ele; el știe încă multe, dar nu e lucru sfînt să vorbească despre acestea.

*** Individul trebuia să aibă grijă îndeosebi de sine pentru a fi un om demn din punct de vedere interior și exterior, pentru a deveni o operă de artă pe plan etic.

torită faptului că preoţii constituiau o castă specifică, fiind educaţi în acest sens, ei duceau o viaţă morală specifică, reglementată de reguli şi susţinută de spiritul întregului. Este incontestabil că Pitagora a adus din Egipt imaginea unui ordin, a unei vieţi într-un colectiv bine organizat în vederea realizării unei formări ştiinţifice şi morale, cultivare care dura toată viaţa. 226

Egiptul era considerat atunci ca o ţară cu cultura înaintată, cultură deosebită, opusă chiar celei elene. Se vede acest lucru deja din deosebirile de castă. Acestea presupun distribuirea prealabilă a marilor ramuri de ocupaţii între oameni, distribuire prealabilă a ramurii tehnice, ştiinţifice, religioase etc. De altfel nu trebuie să căutăm mari cunoştinţe ştiinţifice la egipteni şi nici să credem că Pitagora şi-a cîştigat ştiinţa de la ei*.

Pitagora a petrecut timp îndelungat în Egipt. De aici el s-a reîntors în Samos. Dar în patria sa el găsi relaţii politice interne tulburi şi o părăsi nu peste mult timp. Policrate exilase, nu ca tiran**, numeroşi cetăţeni din Samos, cetăţeni care căutaseră şi găsiseră sprijin la lacedemonieni pentru a face să izbucnească un război civil***. Spartanii le-au dat acest ajutor; lor li s-a datorat, în general, doborîrea domniei unor indivizi izolaţi şi redarea puterii publice poporului. Mai tîrziu, spartanii au făcut contrariul: suprimau democraţiile şi instalau aristocraţii în locul acestora. Familia lui Pitagora a fost şi ea în mod necesar amestecată în aceste întîmplări neplăcute; o astfel de situaţie creată de războiul civil nu era pentru Pitagora, care nu mai arăta interes pentru viaţa politică şi care considera această situaţie drept teren nefavorabil planurilor sale. El traversă Grecia şi se duse de aici în Italia, în a cărei regiune sudică se aşezaseră colonii elene, formate din populaţii diverse şi sub influenţa unor cauze diverse, colonii care înfloreau ca numeroase oraşe comerciale puternice, populate şi stăpîne pe bogăţii multe.

El s-a aşezat în Croton şi a acţionat independent şi pentru sine: apariţia lui nu a fost nici aceea a unui bărbat politic sau a unui războinic şi nici aceea a unui legiuitor politic al 227
poporului, a unui dătător de legi referitoare la condiţiile ex-

---

* Cf. Aristotel, *Metaphys.*, I, 1: περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τεχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος ἀφείθη σχολάζειν. (Malchus, *De vita Pythagorae*, § 6; Iamblichus, *De vita Pythagorae*, c. XXIX, § 158).

** Diog. Laertios, VIII, § 3.

*** Herodot, III, 45—47.

terioare ale poporului, ci a fost aceea a unui învățător public al acestuia, învățător a cărui doctrină nu se mulțumește să creeze numai convingeri, ci urmărește să organizeze întreaga viață morală a indivizilor. Pitagora poate fi considerat ca cel dintîi învățător al poporului. Se spune că el este acela care pentru prima oară s-ar fi numit pe sine φιλόσοφος în loc de σοφός* ; aceasta se numește modestie, el dorind să exprime prin acest cuvînt că nu posedă înțelepciunea, ci numai tinde spre ea, ca spre un scop inaccesibil**. Dar σοφός se numea în același timp un bărbat înțelept care este și practic și care nu e înțelept numai pentru sine; pentru aceasta nu este nevoie de nici o înțelepciune, orice bărbat cinstit și moral face ceea ce este adecvat împrejurărilor. Astfel, cuvîntul φιλόσοφος semnifică îndeosebi contrariul participării la cele practice, adică la treburile publice ale statului; el nu înseamnă iubire de înțelepciune ca de ceva ce îți propui să posezi, el nu implică plăcere neîmplinită. Φιλόσοφος se numește cel ce este preocupat de relațiile sale cu înțelepciunea; relație înseamnă reflectare, nu numai ființă, înseamnă să te ocupi și în gînd cu obiectul acum-amintit. Trebuie să facem distincție între unul care iubește vinul (φίλοινος) și unul care este plin de vin, un bețiv. Dar oare φίλοινος înseamnă numai o deșartă năzuință spre vin?

Ceea ce a întemeiat și a înfăptuit Pitagora în Italia nu este relatat mai mult de către unii panegiriști de mai tîrziu, decît de istoriografi. Astfel, există o istorie a lui Pitagora scrisă de Malchus, în care ni se povestesc lucruri stranii. Este izbitor contrastul pe care îl găsim la neoplatonicieni între pătrunderea lor profundă și credința în minuni întîlnită la ei.

Dacă biografii de mai tîrziu ai lui Pitagora povestesc despre el o mulțime de lucruri miraculoase, întîmplate înainte de debarcarea lui în Italia, ei îngrămădesc și mai numeroase lucruri de acestea după apariția lui în Italia. Se pare că acești biografi
228 încercau să-l opună pe Pitagora lui Hristos, cum au încercat mai tîrziu să-l opună lui Iisus pe Apolonius din Thyana. Minunile pe care ei le povestesc despre Pitagora sînt, în parte, inspirate de același gust ca cele din *Noul Testament* și par a se raporta la acestea ca o perfecționare. În parte, ele sînt cu totul insipide. Astfel, de exemplu, acești biografi îl fac pe Pitagora să săvîrșească un miracol chiar în momentul apariției lui în Italia. Stilul

* Diog. Laertios, VIII, § 8; Iamblichus, c. VIII, § 44; c. XII, § 58.
** Diog. Laertios, I, § 12.

acestei minuni este următorul: coborînd pe uscat la Croton în golful Tarentului, Pitagora a întîlnit în drum spre oraş pescari care nu pescuiseră nimic. Atunci, el le-a spus să întindă din nou plasa, prezicîndu-le care va fi numărul peştilor ce se vor prinde în ea. Miraţi de această prevestire, pescarii i-au promis lui Pitagora că, dacă ea se va adeveri, ei vor face orice le va cere acesta. Prevestirea s-a împlinit, iar Pitagora le pretinse atunci să arunce din nou peştii vii în mare, deoarece pitagoricienii nu mîncau carne. Se povesteşte apoi minunea care a avut loc cu această ocazie, şi anume că, în timp ce au fost număraţi şi erau afară din apă, nici un peşte nu a murit*.

Insipide ca şi aceasta sînt povestirile cu care îi umplu viaţa biografii lui Pitagora. Ei povestesc apoi că acesta a făcut o impresie atît de generală asupra spiritului celor din Italia, încît toate oraşele şi-au îndreptat moravurile lor depravate, iar tiranii, în parte, au renunţat ei înşişi la putere, în parte, au fost alungaţi**. Dar aceşti biografi comit cu această ocazie iarăşi astfel de inexactităţi istorice, încît fac, de exemplu, din Charondas şi Zeleucus discipoli ai lui Pitagora, or, ambii aceştia au trăit înainte de Pitagora; tot astfel ei atribuie lui Pitagora şi influenţei lui alungarea şi moartea tiranului Falaris*** etc. Făcînd abstracţie de aceste fabule, rămîne adevăr istoric marea acţiune pe care el a desfăşurat-o în general: întemeierea unei 229
şcoli sau, mai curînd, a unui ordin şi puternica influenţă a acestuia asupra celor mai multe state elene din Italia sau, mai exact, dominarea lor de către acest ordin, dominaţie care s-a menţinut timp foarte îndelungat.

Se povesteşte despre el că a fost un bărbat foarte frumos, cu o înfăţişare maiestoasă, care cucerea îndată tot atît de mult, pe cît inspira şi stimă****. La această prestanţă naturală, la moravurile sale nobile şi la ţinuta lui decentă şi sobră se adăugau şi anumite particularităţi exterioare datorită cărora el apărea drept o fiinţă plină de mister, ca îmbrăcăminte el purta o haină albă de lînă***** şi nu consuma anumite alimente******. La aceste

* Porphyrius, *De vita Pythagorae*, § 25; Iamblichus, *De vita Pythagorae*, c. VIII, § 36.

** Porphyrius, §§ 21—22; Iamblichus, c. VII, §§ 33—34.

*** Iamblichus, c. XXXII, §§ 220—222.

**** Diog. Laertios, VIII, § 11; Porphyrius, §§ 18—20; Iamblichus, c. II, §§ 9—10.

***** Menagius et Casaubonus, ad Diog. Laertios, VIII, § 19.

****** Iamblichus, c. XXIV, §§ 108—109.

trăsături exterioare ale personalității* sale se mai adăugau o elocvență mare și vederi profunde; pe acestea din urmă el nu numai că a început să le comunice diferiților lui prieteni, ci s-a străduit să exercite prin ele și o mare influență asupra culturii generale, atît în ce privește concepțiile, cît și în ce privește întregul mod de viață și ansamblul moravurilor. El nu numai că își instruia prietenii, ci i-a și unit spre a duce o viață aparte, spre a forma din ei persoane deosebite, spre a le dezvolta înde-
230 mînarea în afaceri și a face din ei oameni morali. Institutul lui Pitagora crescu, devenind o asociație care îmbrățișa viața întreagă. Însuși Pitagora a fost ca o operă de artă desăvîrșit elaborată, o natură plastică venerabilă.

Despre organizarea asociației pitagoriciene avem descrieri provenind de la autori de mai tîrziu, mai cu seamă de la neoplatonicieni. Aceștia ne descriu pe larg legile ei. În ansamblul ei, asociația a avut caracterul unui ordin preoțesc sau călugăresc din epoca modernă. Cine voia să fie primit în asociație era examinat în privința culturii sale și, prin exerciții, în privința aptitudinii sale de supunere. Se adunau informații referitoare la purtarea, la înclinațiile și la ocupațiile sale**. În asociație domnea o viață care se desfășura în întregime conform unor reguli, încît erau precizate îmbrăcămintea, alimentația, ocupațiile, dormitul, sculatul etc.; fiecare oră își avea distribuită munca sa.

Membrii erau supuși unei educații speciale. Se făcea în plus distincție între cei primiți în asociație. Aceștia se împărțeau în membri exoterici și esoterici. Aceștia din urmă erau inițiați în tot ce avea mai înalt știința*** și, cum ordinului pitagorician nu-i erau străine nici anumite planuri politice, erau instruiți și în vederea activității politice****. Membrii exoterici făceau un noviciat de cinci ani. Fiecare membru trebuia să cedeze averea sa ordinului, dar o primea înapoi dacă părăsea asociația. În răstimpul acestui noviciat era impusă tăce-

---

* **Personalitatea deosebită în general, precum și aspectul exterior ce ține de îmbrăcăminte etc., nu mai prezintă așa de mare importanță în epoca modernă. Ne lăsăm determinați de uzul general (de modă), fiindcă în sine și pentru sine este ceva de natură exterioară, nu ținem să ne afirmăm în această privință voința noastră proprie, ci lăsăm aceste lucruri accidentale pe seama accidentalității, conformîndu-ne acestui mod de manifestare exterioară a raționalității ca la ceva ce vine din afară: egalitate, generalitate.**

** **Iamblichus, c. XVII, §§ 71—72.**

*** **Porphyrius, § 37; Iamblichus, c. XVIII, §§ 80—82.**

**** **Iamblichus, c. XXVIII, § 150.**

rea (ἐχεμυθία: obligaţia de a-ţi reţine trăncăneala)* ; putem spune, în general, că aceasta este o condiţie esenţială pentru orice cultivare. Trebuie să începem cu aceasta pentru a putea sesiza gîndurile altora; aceasta înseamnă renunţare la propriile tale reprezentări, şi aceasta este condiţia învăţăturii, a studierii. Obişnuim să spunem că intelectul se formează prin întrebări, 231
prin obiecţii şi răspunsuri etc. dar de fapt, în felul acesta nu este dezvoltat intelectul, ci el capătă un caracter exterior. Interioritatea omului este dobîndită, este amplificată în cultivare prin faptul că acesta păstrează în el, tăcerea nu îl face să devină mai sărac în idei, în vioiciunea spiritului. Dimpotrivă, tăcînd, omul dobîndeşte capacitatea de a percepe şi ajunge la concepţia că ideile sale subite, obiecţiile sale, nu valorează nimic; prin faptul că el înţelege tot mai bine că acestea nu au valoare, omul se dezobişnuieşte să le mai aibă.

Acum, faptul că ni se relatează că Pitagora făcea deosebire între cei socotiţi ca fiind în stadiu de pregătire şi cei iniţiaţi, precum şi amintita regulă a tăcerii par, fără îndoială, a arăta că în asociaţia pitagoriciană ambele aceste dispoziţii aveau un caracter formal şi nu erau orientate după natura nemijlocită a stării de fapt a lucrurilor, care şi aşa determină de la caz la caz o asemenea deosebire, fără să fie nevoie de o lege specială şi de aplicarea generală a acesteia. Însă şi în această privinţă este important să se noteze că Pitagora a fost primul dascăl din Grecia sau primul care a introdus în Elada învăţarea ştiinţelor. Nici Tales, care a trăit înaintea lui, şi nici Anaximandru nu au predat în mod ştiinţific. Ei şi-au comunicat ideile prietenilor lor. În general, încă nu existau atunci ştiinţe, nici filozofie, nici matematică, nici jurisprudenţă şi nici altă ştiinţă, ceea ce exista erau propoziţii izolate, cunoştinţe izolate. Ceea ce se învăţa erau: mînuirea armelor, sentinţe filozofice, muzică, cînturile lui Homer sau ale lui Hesiod, cîntece avînd ca temă trepiedul etc. sau alte arte; toate acestea se învăţau cu totul în alt mod. Pitagora trebuie considerat ca primul dascăl public. Cînd se povesteşte că Pitagora a introdus învăţarea ştiinţelor în mijlocul unui popor neiniţiat în domeniul acestora, dar popor altfel nu lipsit de inteligenţă, ci, dimpotrivă, dotat cu o inteligenţă extrem de vie, instruit de la natură şi flecar, cum 232
erau grecii, trebuie să se indice şi condiţiile exterioare ale aces-

* Iamblichus, c. XVII, §§ 72—74; c. XX, §§ 94—95; Diog. Laertios, VIII, § 10.

tui învățămînt, condiții care nu dau greș : α) să se spună că în mijlocul unor oameni care nu știau încă de loc cum se procedează cu învățarea unei științe, Pitagora și-a dat seama că cei care abia încep trebuie să fie excluși de la ceea ce li se comunică acelora care sînt mai înaintați în știință și β) că ei trebuie să părăsească felul lor neștiințific de a vorbi (de a flecări) despre astfel de subiecte, trebuind, în primul rînd, să-și însușească știința.

Iar faptul că, pe de o parte, lucrul a apărut ca fiind de natură formală și că, pe de altă parte, a trebuit să fie făcut așa se explică prin împrejurarea că acest lucru a fost ceva neobișnuit. Nu numai prin faptul că ascultătorii lui Pitagora erau o mare mulțime, dar și prin faptul că ei trăiau, în genere, în colectiv, face să fie necesară o anumită formă, o anumită ordine.

Această conviețuire nu avea legătură numai cu învățămîntul, ci și cu formarea omului practic, ceea ce aici nu se prezintă nemijlocit ca îndemînare, ca exercițiu în vederea unei pregătiri, care își are sediul ei în elementul neliber, obiectiv al omului. Ci aici apare eticul, ceea ce este activ ; tot ce se referă la acesta are caracter formal, adică mai degrabă în măsura în care, sub acest raport, este gîndit în mod conștient ; deoarece formalul este ceva universal, care pentru individ este ceva de suprafață sau îi este opus. Dar așa se înfățișează eticul și celui care compară între ele universalul cu singularul și reflectează conștient asupra lor ; această deosebire dispare însă pentru acela care trăiește înăuntrul eticului, pentru care acesta este deprindere morală.

Avem, în sfîrșit, descrieri precise și amănunțite despre modul de viață exterior al pitagoricienilor în traiul lor comun, despre exercițiile lor etc. Dar multe dintre aceste informații le datorăm reprezentărilor unor autori de mai tîrziu. În primul rînd ni
233 se relatează că pitagoricienii se distingeau prin faptul că aveau aceeași îmbrăcăminte, și anume haină albă de lînă, cum purta Pitagora*. Ei aveau o ordine de zi precis determinată. Dimineața, îndată după sculare, erau obligați să-și amintească cele petrecute în cursul zilei precedente, întrucît ceea ce era de făcut în ziua respectivă avea strînsă legătură cu ceea ce fusese înfăptuit în ziua premergătoare**. Adevărata cultură nu înseamnă să-ți îndrepți atenția asupra ta însuți, să te preocupe

* Iamblichus, c. XXI, § 100.

** *Ibidem*, c. XXIX, § 165 ; Diog. Laertios, VIII, § 22.

persoana ta ca individ : — vanitate, ci înseamnă să te uiţi pe tine însuţi în lucru, să te adînceşti în ceea ce este general, înseamnă uitare de sine. — Membrii asociaţiei pitagoriciene mai erau apoi obligaţi să înveţe pe de rost versuri din Homer şi din Hesiod. Dimineaţa, şi adesea şi în cursul zilei, ei se îndeletniceau cu muzica, unul dintre obiectele principale ale învăţămîntului grec şi al culturii lor în general. Tot astfel erau cultivate sistematic de ei exerciţii gimnastice, ca luptele, alergările, aruncările [de disc şi de lance] etc.* Luau masa în comun şi manifestau multe ciudăţenii şi în legătură cu aceasta, dar şi în privinţa aceasta informaţiile diferă unele de altele. Se relatează că principalele lor alimente erau pîinea şi mierea, iar unica şi excelenta lor băutură era apa. De asemenea se pare că se abţineau cu totul de la mîncărurile cu carne, fapt adus în legătură cu metempsihoza ; au făcut discriminări şi între alimentele de provenienţă vegetală, de exemplu era interzisă consumarea fasolei**. Din cauza veneraţiei pe care o arătau faţă de fasole, ei au fost foarte mult zeflemisiţi ; cu ocazia distrugerii asociaţiei lor politice care avea să urmeze, se pare că mai mulţi pitagoricieni au preferat să se lase să fie omorîţi decît să calce în picioare un pămînt semănat cu fasole***. 234

Două împrejurări : α) Obligaţia de a reflecta adesea asupra ta însuţi (amintită mai sus ca ocupaţie de dimineaţă şi, tot astfel, ca ocupaţie de seară, constînd în a examina dacă faptele făcute peste zi au fost sau nu au fost juste****) creează motive de periculoasă şi inutilă îngrijorare (este mai necesar ca atenţia să fie îndreptată asupra lucrului însuşi), suprimînd libertatea ; şi, de asemenea, tot ceea ce se referă la ceea ce este moral devine formal. β) Întrunirile numeroase în temple, sacrificiile, o mulţime de practici religioase însemnau a duce o viaţă religioasă reglementată. Dar despre întreaga latură practică a acesteia va fi vorba mai tîrziu.

Dar asociaţia, însăşi formarea morală propriu-zisă, întîlnirea bărbaţilor unii cu alţii n-a durat mult. Încă de pe timpul cînd Pitagora mai era în viaţă s-a decis soarta asociaţiei sale. Ea a dat peste duşmani care au distrus-o, recurgînd

---

* Porphyrius, §§ 32—33 ; Iamblichus, c. XXIX, §§ 163—164 ; c. XX, § 96 ; c. XXI, § 97.

** Diog. Laertios, VIII, §§ 19, 24 ; Porphyrius, § 34 ; Iamblichus, c. XXIV, § 107.

*** Diog. Laertios, VIII, § 39.

**** Porphyrius, § 40.

la violență. Pitagora a atras asupra sa invidia multora, se spune. A fost acuzat că are gînduri ascunse (*arrière-pensée*). Esența acestor întîmplări se datora faptului că Pitagora nu aparținea orașului Croton și nici altui oraș. Se pare că în mijlocul catastrofei cauzate de o răscoală a poporului împotriva acestor aristocrați și-a găsit moartea însuși Pitagora, în a 69-a olimpiadă (504 a. Chr.)*. Nu este sigur dacă a murit la Croton sau la Metapont, sau într-un război al celor din Siracuza contra celor din Agrigent; boabele de fasole i-au cauzat moartea**. De altfel, asociația școlii pitagoriciene și prietenia membrilor ei s-au menținut și mai tîrziu dar nu sub aspectul formal al unei asociații. Istoria Greciei-Mari ne este
235 în general, mai puțin cunoscută dar întîlnim încă și pe timpul lui Platon pitagoricieni în fruntea unor state, apărînd ca autorități politice***.

Asociația pitagoriciană — nu numai ordin preoțesc voluntar, institut de învățămînt și cultură, ci și conviețuire permanentă — această izolare, nu avea nici o legătură cu viața elenă politică, publică și religioasă, nu putea fi de lungă durată în mijlocul vieții poporului grec. În Egipt, în Asia, o astfel de separare, influență a preoților, era la ea acasă; libera Grecie nu putea tolera însă această orientală separație de castă. Principiul vieții politice era aici libertatea, dar în sensul că ea nu este determinată ca principiu al relațiilor de drept privat. La noi indivizii sînt liberi, fiindcă sînt egali în fața legii; în astfel de condiții se pot menține moravurile, relațiile politice și concepțiile particulare, și în statele organice acestea chiar trebuie să fie diferite. În schimb, în Grecia democratică trebuiau să fie uniforme și moravurile și modul de viață exterior. Pecetea egalității trebuia imprimată și pe aceste sfere largi. Excepția pitagoricienilor, care nu puteau hotărî ca cetățeni liberi, ci depindeau de planurile și scopurile unei asociații, nu avea deci ce căuta în Grecia. Legătura pe care o crea cultura lor a dăinuit, fără îndoială, pînă într-o epocă tîrzie, dar organizația exterioară a trebuit să piară.

---

* Tennemann, vol. I, p. 414.

** Diog. Laertios, VIII, §§ 39—40; Iamblichus, XXXV, §§ 248—264; Porphyrius, §§ 54—59.

*** Platon, *Timaios*, ed. Steph., p. 20 (ed. Bekk., p. 8).

Eumolpizilor le revenea, anume, păstrarea misterelor, a unui cult divin particular unor familii naturale, — dar nu ca unei caste fixate în sens politic, ci ca oameni politici, cetăţeni ca mulţi alţii. Tot astfel erau preoţii şi preotesele şi, în general, toţi aceia care urmau să se îngrijească de cultul care însoţea sacrificiile: conducători, principi, eroi. Separarea, 236
izolarea religiosului [de profan] nu era încă dusă la extrem, cum este ca la creştini. Fără formaţie pitagoreică, grecii nu erau unilaterali, erau bărbaţi politici. Ei aveau o viaţă de stat comună. Aici nu puteau să apară sau să reziste unii care aveau principii aparte, ba chiar secrete, şi se diferenţiau în privinţa modului exterior de viaţă şi a îmbrăcămintei, ci aci avem o societate deschisă care se distinge prin comunitatea principiilor şi a felului de viaţă. În Grecia se dezbătea în comun şi deschis dacă ceva este avantajos pentru binele comun sau dacă este potrivnic binelui obştesc. Grecii au depăşit nivelul la care se pune chestiunea de a avea îmbrăcăminte specială, anumite obiceiuri cînd e vorba de spălat, de sculare, de a face muzică, de a împărţi alimentele în curate şi necurate. La Pitagora, o astfel de formă particulară a fost naturală, fiindcă se întîmpla pentru prima dată în Grecia ca un învăţător să aibă în vedere o totalitate, să caute să îmbrăţişeze omul întreg şi viaţa întreagă, să urmărească realizarea acestui principiu nou prin formarea inteligenţei, a sentimentelor şi a voinţei. Dar acest lucru este, pe de o parte, treaba individului particular, a libertăţii lui individuale, nu este scop obştesc; iar pe de altă parte, este posibilitatea generală pentru fiecare şi ţine de moralitatea generală.

Ni se relatează că Pitagora a trăit 80, respectiv 104 ani*; există în privinţa aceasta o mare controversă.

Pentru noi, lucrul principal este filozofia pitagoreică, nu atît filozofia lui Pitagora, cît filozofia pitagoricienilor. Astfel vorbesc Aristotel şi Sextus; iar din compararea celor ce ne sînt înfăţişate ca doctrină pitagoriciană reies îndată unele deosebiri şi abateri după cum vom vedea. I se impută lui Platon vina de a fi alterat această filozofie prin faptul că a încorporat elemente din ea, în filozofia sa. Dar puterea filozofiei pitagoreice s-a manifestat în dezvoltarea ei mai departe, ea nepăstrîndu-se aşa cum era la început.

* Anonymus, *De vita Pythagorae* (*apud* Photium), § 2.

237 În această ordine de idei, trebuie să observăm în primul rînd că e necesar să se facă în general distincție între filozofia lui Pitagora el însuși și elaborarea și dezvoltarea pe care ea le-a primit ulterior din partea urmașilor săi. Acest proces are în parte realitate istorică. Sînt numiți mulți urmași de-ai lui care au contribuit cu cutare ori cutare determinație la această elaborare: Alcmeon, Filolaos. Și în multe alte expuneri vedem elemente simple, nedezvoltate în comparație cu elaborarea ulterioară, unde gîndul apare ca mai puternic și mai determinat. Dar nu e nevoie să insistăm mai mult asupra elementelor istorice ale acestei deosebiri, ci putem supune examenului nostru numai filozofia pitagoreică în general. De asemenea trebuie să eliminăm din expunerea noastră ceea ce provine în chip evident de la neoplatonicieni și de la neopitagoricieni. Pentru pitagorism avem izvoare anterioare acestei perioade, anume expunerile amănunțite pe care le găsim la Aristotel și la Sextus Empiricus.

Filozofia pitagoreică face trecerea de la filozofia realistă la filozofia intelectuală. Ionienii spuneau că esența, principiul, este ceva determinat, de natură materială. Determinarea care urmează este: α) absolutul nu este conceput în formă naturală, ci în forma unei determinații de gîndire; β) apoi trebuie să fie stabilite acum determinațiile [absolutului]: ceea ce e prim (*das Erste*) este ce e cu totul nedeterminat (ἄπειρον). Această dublă sarcină a fost îndeplinită de filozofia pitagoreică.

1. Vechea și simpla propoziție principală a filozofiei pitagoreice afirmă că „n u m ă r u l este esența tuturor lucrurilor, iar organizația universului este, în ce privește determinațiile sale, în general, un sistem organic de numere și de raporturi numerice"*. În primul rînd ne pare uimitoare îndrăzneala unor astfel de cuvinte, care degradează dintr-o dată tot ceea ce trece în ochii reprezentării ca ceea-ce-e s t e sau ca
238 esențial (ca adevărat), îndrăzneală care face să dispară esența sensibilă, făcînd din gîndire esență. Esența este exprimată ca fiind nesensibilă și se face din ceva ce e cu totul eterogen față de sensibil și de reprezentare, substanță și adevărată ființă.

Dar tocmai prin aceasta este pusă necesitatea mișcării gîndirii care se întreabă: în ce sens trebuie înțeleasă propo-

* Aristotel, *Metaphys.*, I, 5 passim.

ziția de mai sus? ce este numărul? Adică trebuie considerat numărul însuşi drept concept? — şi trebuie înfăţişată deopotrivă şi mişcarea unităţii lui cu ceea-ce-este? Deoarece el nu ne este dat nemijlocit ca Unul, şi tot atît de puţin numărul ne apare ca concept. Sensul şi dovada este că noi înţelegem mişcarea lucrului însuşi; înţelegerea nu este mişcare accidentală în afara lucrului, pentru uzul nostru.

Cu toate că acest principiu ni se prezintă ca ceva bizar şi desperat, totuşi se află implicat în el că numărul nu este ce e pur sensibil; numărul atrage apoi de îndată după sine determinarea, diferenţe generale, opoziţii. De acest lucru anticii au fost foarte conştienţi. Aristotel* relatează că Platon „a susţinut că elementul matematic al lucrurilor se găseşte în afara sensibilului pur şi a ideilor, între acestea două. Acest element (numărul) „este deosebit de sensibil prin faptul că el este infinit şi nemişcat" (neschimbător). „Numărul este deosebit de idei prin faptul că el implică multiplicitate, şi de aceea el se poate asemăna sau poate fi acelaşi cu alt număr; ideea" (ce e general, genul) „este, fiecare pentru ea însăşi, numai Una", numărul este însă repetabil. În consecinţă, numărul nu este de natură sensibilă, dar nu e încă nici gîndul.

În biografia lui Pitagora de Malchus (nume al lui Por- 239
phyrius), acestea sînt relatate şi mai precis: „Pitagora a predat filozofia într-un mod prin care tindea să elibereze gîndul de cătuşele sale. Fără gînd, nimic din ceea ce este adevărat nu poate fi cunoscut şi ştiut. Gîndul aude şi vede toate în el însuşi; celălalt (sensibilul) este neputincios şi orb. Pentru a-şi atinge scopul, Pitagora se serveşte de elementul matematic, fiindcă acesta se află la mijloc, între sensibil şi gînduri (general, suprasensibil), ca formă de exerciţiu introductiv la ce e s t e în şi pentru sine"**. Mai departe, Malchus citează un text dintr-un autor mai vechi (Moderatus): „Deoarece pitagoricienii nu puteau exprima limpede prin gînduri absolutul şi primele principii, au recurs la numere, la elementul matematic, fiindcă în felul acesta determinaţiile pot fi uşor indicate", de exemplu unitatea, egalitatea, principiul ca unu, inegalitatea ca dualitate. „Acest procedeu de învăţare cu ajutorul numărului,

* *Metaphys.*, I, 6: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητά καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἕν ἕκαστον μόνον.

** §§ 46—47.

fiindcă era prima filozofie, a dispărut din cauza enigmelor pe care el le conținea. Platon, Speusip, Aristotel etc. au furat apoi de la pitagoricieni roadele filozofiei lor, aplicîndu-le cu facilitate" *, înlocuind fără prea mare efort numărul cu determinații de-ale gîndului. În aceste texte este prezentă o desăvîrșită conștiință despre natura numărului.

Caracterul enigmatic al determinării cu ajutorul numărului este lucrul principal. Trebuie să distingem : α) gîndul pur, conceptul ca concept ; β) apoi realitatea și trecerea la ea. Numerele aritmetice 1, 2, 3 etc. corespund unor determinații ale gîndului. Însă numărul este α) un gînd, care are unita-
240 tea ca principiu al său. Unu este o categorie a ființei calitative și anume a ființei-pentru-sine, a identicului cu sine, în felul că exclude din sine orice altceva, determinat pentru sine, indiferent față de altceva ; iar determinațiile următoare sînt numai combinații, repetiții de ale lui Unu, în care elementul lui Unu rămîne întotdeauna fix și ceva exterior. Numărul este continuitatea cea mai moartă, lipsită de concept, indiferentă, lipsită de opoziție. Noi numărăm înainte 1, 2, și adăugăm la fiecare unu un unu, — înaintare (și adăugire) cu totul exterioară, indiferentă, care este lipsită de necesitate — acolo unde trebuie întreruptă — și lipsită de relație. Astfel, numărul nu este în chip nemijlocit concept, — el este extrema gîndului, a conceptului în suprema sa exterioritate, în modul cantitativului, al diferenței indiferente. Unu este un gînd general, dar, ca unul care exclude din sine orice altceva, el este gîndul care se înstrăinează pe sine ; unu conține astfel β) determinația exteriorității intuiției, și posedă deci în sine (asemenea schemelor lui Kant) atît principiul gîndului, cît și pe acela al materialității : determinația sensibilului. Acesta este elementul lui ferm, exterior sieși (*das Sichäusserliche*) ; astfel, unul și toate celelalte forme ale lui, 2, 3 etc. este împovărat cu această exterioritate lăuntrică. Unu este un început de gînd, dar e cea mai rea modalitate a acestuia, el nu este încă gîndul, universalul pentru sine. Pentru ca ceva să aibă forma conceptului trebuie ca el să se raporte nemijlocit la el însuși, ca determinat la contrariul său, — un concept este această mișcare simplă. De exemplu, pozitiv și negativ se raportă în chip nemijlocit fiecare la contrariul său. Nu acesta este cazul numărului, el este determinat, dar fără opoziție, este indiferent. Dimpo-

* *De vita Pythagorae*, §§ 48, 53.

trivă, în gînd, în concept, avem unitatea, idealitatea diferenţelor; negaţia de sine stătătorului este în concept determinaţia principală. În schimb, de exemplu, în trei avem totdeauna trei de unu, fiecare de sine stătător; în aceasta rezidă neajunsul numărului, ceea ce are în el enigmatic: abia trei trebuie să semnifice un gînd. Gîndul trebuie să iasă în evidenţă; sînt 241
posibile o mulţime de relaţii, dar care rămîn cu totul nedeterminate, arbitrare şi accidentale.

Pitagoricienii nu considerau însă numerele în acest mod indiferent, ci le priveau ca concepte. „Pitagoricienii demonstrau că principiul trebuie să fie ceva necorporal"*. Dar ei au făcut din numere esenţă originară sau orice concept absolut. Cum au ajuns la această concepţie reiese mai precis din ceea ce spune în privinţa aceasta Aristotel: „Anume, ei au crezut că văd în numere mult mai multe analogii cu ceea ce există şi se întîmplă, decît au crezut că văd în foc, apă, pămînt; fiindcă justiţia este o anumită însuşire a numerelor (τοιονδὶ πάθος), şi anume o însuşire nematerială, nesenzorială, „tot astfel (τοιονδί) este sufletul, intelectul; o altă însuşire a lor este timpul şi aşa mai departe. Apoi, fiindcă proprietăţile şi proporţiile a ceea ce este armonic ei le-au văzut în numere; — şi fiindcă numerele" adică măsura „sînt ceea ce e prim în toate lucrurile naturale (πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι), ei au considerat numerele ca elemente (στοιχεῖα) ale tuturor lucrurilor, şi cerul întreg ca armonie şi număr"**.

Se iveşte nevoia: α) ideii unice, permanente, universale; β) a determinării prin gîndire. Vorbind despre idei, Aristotel spune: „După Heraclit, tot ceea ce e de natură sensibilă curge, prin urmare nu poate exista ştiinţă despre sensibil; de aici, ideile. Socrate a fost primul care a determinat prin inducţii generalul; înainte de el, pitagoricienii n-au atins decît puţine 242
în această privinţă, reducînd conceptele acestora la numere: de exemplu, conceptul de timp, de dreptate sau de căsătorie"***.

---

* Sextus: *Pyrrhon. Hypothyp.*, III, 18, § 152: φασὶ γοῦν, ὅτι τὰ φαινόμενα ἔκ τινος συνέστηκεν· ἁπλᾶ δὲ εἶναι δεῖ τὰ στοιχεῖα, . . . οὐ μόνον ἄρα ἄδηλα, ἀλλὰ καὶ ἀσώματά ἐστι τὰ στοιχεῖα. *Adv. Mathem.*, X, §§ 250—251: τὸ μὲν οὖν φαινομένην εἶναι λέγειν τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν, ἀφύσικόν πώς ἐστι· πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασ αι . . . Τοίνυν ἀδήλους καὶ ἀφανεῖς ὑπέθεντο τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς.

** *Metaphys.*, I, 5. — Aristotel este mai scurt şi menţionează faptul că a vorbit despre acestea în altă parte (vezi Theon, mai jos, p. 246, nota 1).

*** *Metaphys.*, XIII, 4: ...ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς, ἢ τὸ δίκαιον, ἢ γάμος.

Trebuie să ştim de ce avem nevoie pentru a putea recunoaşte urmele ideii şi să ştim ce este aceea progres; în ce priveşte conţinutul însuşi, nu poate fi recunoscut ce interes prezintă acest lucru.

Aceasta este latura cu totul generală a filozofiei pitagoreice. A fost deja observat ce lipseşte acestui principiu cînd e vorba de a exprima gînduri. Unu este numai fiinţa-pentru-sine cu totul abstractă, este exterioritate pentru sine însuşi; celelalte numere sînt apoi compuneri cu totul exterioare, mecanice ale acestui unu. Or, cum natura conceptului este interiorul, numerele sînt tot ce poate fi mai nepotrivit pentru a exprima determinaţii conceptuale. Este o prejudecată să-ţi închipui că numerele, figuraţii de-ale spaţiului, ar fi în stare să exprime absolutul.

În primul rînd să vedem care e semnificaţia numărului. Numărul şi măsura sînt determinaţia fundamentală. Aserţiunea că numărul ca atare este esenţa lucrurilor nu trebuie luată în sensul că ar exista în toate număr şi măsură. Cînd spunem că totul este determinat cantitativ şi calitativ, mărimea şi măsura sînt numai o însuşire, o latură a lucrurilor. Dar aici (la pitagoricieni), sensul este că însuşi numărul este esenţa lucrurilor, adică el nu este formă, ci substanţă.

Trebuie să mai considerăm acum determinaţiile numărului, semnificaţia lui generală. În sistemul pitagorician înseşi numerele apar, în parte, ca determinaţii ale gîndului şi anume în primul rînd ale unităţii, ale opoziţiei şi ale unităţii acestor două momente; în parte, pitagoricienii au indicat în general despre număr determinaţii ideale generale, ca principii, „şi au recu-
243 noscut ca principii absolute ale lucrurilor" nu atît numerele nemijlocite cu diferenţele lor aritmetice, cît mai degrabă „principiile numărului", adică diferenţele conceptuale*.

Prima determinaţie este unitatea în general, cealaltă determinaţie este dualitatea; vedem că apare opoziţia. Problema (extrem de importantă) este ca infinita varietate a formelor şi determinaţiilor (finităţii) să fie redusă la gîndurile ei generale, ca principii ale oricărei determinaţii (cele mai simple determinaţii). Acestea nu sînt diferenţe ale lucrurilor unele faţă de altele, ci sînt în sine diferenţe generale, esenţiale. Obiectele empirice se deosebesc unele de altele prin figura lor exterioară,

---

* Aristotel, *Metaphys.*, I, 5 : τὰς τούτων (ἀριθμῶν) ἀρχὸς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων.

această bucată de hîrtie de altă bucată, umbra de culoare, oamenii se deosebesc prin diferenţe de temperament, de individualitate. Dar aceste determinaţii, prin care toate acestea se deosebesc unele de altele, nu sînt esenţiale; desigur ele sînt esenţiale pentru particularitatea lor determinată, nu sînt însă esenţiale în sine şi pentru sine: această particularitate cu totul determinată care este călimara, această bucată de hîrtie, nu sînt forme esenţiale de existenţă; numai generalul este esenţial, subzistent, este substanţialul. Prima determinaţie este opoziţia generală, următorul pas este continuarea determinării, transformarea, forma diferită, ea însăşi numai o condensare a acelei opoziţii însăşi. De exemplu, unitate şi multiplicitate, iar unitatea amîndorura este mărimea, aceasta este ea însăşi subordonată unităţii şi multiplicităţii; determinaţii care sînt apoi formă: mărime extensivă şi intensivă. Tăria luminii ca intensitate a luminatului, este extensivă: cît de mare e suprafaţa care poate fi încă luminată.

Cu acestea a făcut începutul Pitagora. Aceste determinaţii sînt de cele mai multe ori numere; dar pitagoricienii nu s-au oprit aici, ci au dat numerelor determinaţii mai concrete, determinaţii care aparţin mai cu seamă pitagoricienilor de mai tîrziu. La ei nu trebuie să căutăm necesitatea înaintării, a demonstraţiei: lipseşte înţelegerea [conceptuală], dezvoltarea dualităţii din unitate. Determinaţiile generale sînt descoperite şi stabilite numai într-un mod cu totul dogmatic; astfel, ele sînt determinaţii seci, lipsite de proces, nedialectice, în repaus. 244

a. Pitagoricienii spun că primul concept simplu este u n i t a t e a; nu unu aritmetic ca absolut, discontinuu, exclusiv negativ, ci unitatea ca continuitate, ca pozitivitate, — nu mulţi de unu, unitatea este numai una. Ea este esenţa cu totul generală. Ei spun apoi că orice lucru este Unu, şi că „lucrurile sînt acest unu prin participare la unu"; şi esenţa supremă a unui lucru sau considerarea pură a fiinţei sale în sine este Unu*. Adică, în cele din urmă, el nu este în sine, ci raportare la altceva; a fi-în-sine înseamnă tocmai numai a-şi fi identic cu sine, adică este însăşi identitatea cu sine însuşi, lipsitul de formă. Aceasta este o relaţie demnă de remarcat. Unu este unu sec, ab-

* Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, §§ 260—261: οἵ τε ἀριθμοὶ πάντες καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τὸ ἓν πεπτώκασι· καὶ γὰρ ἡ δυὰς μία τις ἐστὶ δυὰς, καὶ ἡ τριὰς ἕν τι ἐστὶ, τριάς· καὶ ἡ δεκὰς, ἓν ἀριθμοῦ κεφάλαιον. ἔνθεν κινηθεὶς ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα, ἧς κατὰ μετοχὴν, ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται.

stract; lucrurile sînt cu mult mai determinate decît el. Care este acum raportul dintre unu cu totul abstract şi fiinţa concretă a lucrurilor? Raportul acesta dintre determinaţiile generale şi existenţele mai concrete, pitagoricienii l-au exprimat prin termenul de „imitaţie" (μίμησις). Dificultatea pe care o întîlnim aici se găseşte şi la ideile lui Platon. Ideea este genul în faţa ei este concretul; proxima determinaţie este, natural, aceea a raportării concretului la general, punct important. Aristotel* atribuie termenul de „participare" (μέθεξις) lui Platon, care „a înlocuit prin el termenul pitagoreic de imitaţie".
245 Termenul „imitaţie" este o expresie metaforică, copilărească, neelaborată, pentru acest raport, termenul „participare" este, fără îndoială, deja mai determinat. Însă Aristotel spune cu bună dreptate că ambii termeni sînt nesatisfăcători; aici, nici Platon n-a împins mai departe elaborarea, ci a făcut numai o substituire de nume: „este o vorbărie goală"** „imitare" şi „participare" nu sînt mai mult decît două nume diferite pentru a exprima relaţia; să dai nume este uşor, altceva este însă să înţelegi.

b. Proxima determinaţie este opoziţia. Unitatea este identitate, generalitate; a doua determinaţie este dualitatea (δυάς), diferenţa, particularul. Aceste determinaţii au şi azi valabilitate în filozofie; Pitagora este primul care le-a adus în faţa conştiinţei. Chiar de la început, pitagoricienii nu s-au putut opri numai la enunţarea că 1, 2, 3 sînt principiu, ei au fost nevoiţi să lege de acesta categorii mai precise, determinaţii mai precise de gîndire. Astfel, cînd e vorba de dualitate se iveşte opoziţia. Devin apoi posibile versiuni diferite în ce priveşte felul în care se raportă această unitate la multiplicitate sau această identitate cu sine însăşi la alteritate; şi pitagoricienii s-au şi exprimat în chip divers cu privire la această relaţie, cu privire la formele pe care le îmbracă această primă opoziţie. Doi este de îndată opoziţia lui unu. Aristotel *** relatează cum au conceput pitagoricienii această opoziţie dintre unu şi doi. Elementele numărului, unitatea şi dualitatea, nu sînt încă numere. „Pitagoricienii au spus: elementele numărului sînt ceea ce e cu soţ şi ceea ce e fără soţ", — opoziţie
246

* *Metaphys.*, I, 6.
** *Ibidem.*, XIII, 5.
*** *Metaphys.*, I, 5: τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττὸν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός· ἀριθμοὺς δὲ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν.

mai mult în formă aritmetică, „ceea ce e fără de soţ ca ceea ce este delimitat" (sau principiu al delimitării), „ceea ce e cu soţ ca ceea ce este nelimitat", — gînduri ca elemente ale numerelor nemijlocite; „încît Unu însuşi procede din ambele acestea, şi apoi numărul procede din Unu", dat fiind faptul că, de exemplu, trei este trei Unu, totodată trei este şi unic. Şi anume, Unu este principiu, în aşa fel încît el însuşi încă nu este număr, adică nu e însumare (*Anzahl*). Absolut just, numărului îi aparţin: α) unitatea şi β) însumarea; γ) în unu, ambele acestea sînt identice, prin urmare în unu „însumarea" există doar în sens negativ. „Unu este" apoi „cu soţ şi fără soţ". Fiindcă ei spun: „Unu adăugat la număr cu soţ, dă număr fără soţ" (2 + 1 = 3), „adăugat la număr fără soţ, el dă număr cu soţ" (3 + 1 = 4): el are însuşirea de a face ca un număr fără soţ să devină număr cu soţ, în consecinţă trebuie să fie el însuşi cu soţ *. Prin urmare, unitatea însăşi conţine în sine determinaţii diferite. Nelimitatul (nedeterminatul) şi limita (determinatul) nu sînt altceva decît opoziţia dintre unitate şi unu; unu este discontinuitatea absolută, adică negativul pur; unitatea este identitate cu ea însăşi.

Să urmărim ideea absolută în primul mod: opoziţia este dualitatea nedeterminată (ἀόριστος δυάς). Μονάς sau ἑνάς nu exprimă încă pe unu ca atare; nici δυάς nu exprimă încă pe doi ca atare. Există numai o singură δυάς, prin participare la care iau naştere toate numerele numerabile. Sextus ** determină mai precis acest lucru în felul următor: „Unitatea gîndită potrivit identităţii ei cu sine" (κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς 247
νοουμένη, în sine), „este unitate (μονάς). Cînd aceasta se adaugă la ea însăşi ca o unitate diferită" (ἐπισυντεθεῖσα ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα, multiplicitate abstractă), „ia naştere dualitatea nedeterminată: deoarece nici unul dintre numerele determinate sau limitate nu este această dualitate, dar toate sînt cunoscute prin participarea la ea, cum s-a spus despre Monas. Sînt deci două principii ale lucrurilor", zeii, „prima

---

* *Theo Smyrnaeus Mathem.*, c. 5, p. 30, ed. Bullialdi: Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ πυθαγορικῷ· τὸ ἕν φασιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς φύσεως· ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον... ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φυσεοῖν μετεῖχε. διὸ καὶ ἀρτιοπέριττον καλεῖσθαι τὸ ἕν. (Aristoxenus, la Stobaeus, *Ecl. Phys.*, c. 2, p. 16). Mai bine: Fiindcă unu: 1) ca unu aritmetic este fără soţ, 2) unitatea, ceea ce este egal cu sine însuşi, este în general principiul numărului.

** *Adv. Math.*, X, §§ 261—262.

monadă, prin participarea la care toate monadele numerelor sînt monade; tot astfel, δυάς, nedeterminată prin participarea la care toate dualităţile determinate sînt dualităţi". Reiese de aici: α) că dualitatea, ca moment al esenţei sau ca concept, este şi ea universală; β) că, dimpotrivă, acesta [conceptul] gîndit cu alte determinaţii, poate fi gîndită, ca formă şi materie, fie unitatea, fie dualitatea; ambele poziţii le întîlnim la pitagoricieni, αα) unitatea este ceea ce e identic cu sine însuşi, ceea ce e lipsit de formă; iar dualitatea este ce este neidentic, în ea cade diviziunea sau forma. Despre δυάς ei spun că, prin participarea la ea, totul este determinat şi delimitat; prin urmare, dualitatea este determinatul, delimitatul, multiplul. În alte expuneri, iarăşi, acestea se inversează; ββ) să considerăm, dimpotrivă, forma ca simplă — activitatea este formă absolută —: atunci Unu este forma, ce este activ, cel ce determină, iar dualitatea — ca posibilitate a pluralităţii, nu ca pluralitate pusă astfel, ca gînd simplu, nediferenţiat — este materia *; şi dualitatea apare în locul primei unităţi. Această concepţie aparţine lui Platon, ne spune Aristotel. Aristotel atribuie lui Platon ideea de a fi făcut din δυάς ceva nedeterminat şi din unu ceva determinat **, totuşi, aici nu se înţelege
248 prin determinat ceea ce înţelegem noi prin limită, ci se înţelege ceea ce limitează. Unu are de îndată semnificaţii diferite: unitate (ἄπειρον) şi subiectivitate. Principiul subiectivităţii, al individualităţii este, fără îndoială, superior nedeterminatului, infinitului; dimpotrivă, acesta este ceea ce e lipsit de determinaţie, ceea ce e abstract; subiectul, νοῦς, este determinantul, forma. Prin urmare, Platon ar fi făcut din infinit, din nedeterminat, dualitate; de aceea, δυάς este numită de pitagoricieni dualitatea nedeterminată.

Determinarea mai departe a acestei opoziţii, determinare în privinţa căreia pitagoricienii s-au îndepărtat unii de alţii, arată un început imperfect al categoriilor. Dar considerarea opoziţiei ca moment esenţial al absolutului îşi are în general începutul la pitagoricieni. Ei au compus de timpuriu, asemenea lui Aristotel mai tîrziu, o tabelă a categoriilor (motiv pentru care apoi i s-a reproşat acestuia că şi-a împrumutat de la pitagoricieni determinaţiile sale de gîndire), au determinat mai

---

* Fabricius, ad Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.*, III, c. 18, § 153.

** *Metaphys.*, I, 6: τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι — τοῦτ' ἴδιον· et sqq.

departe conceptele abstracte şi simple, cu toate că, evident, într-un mod neadecvat : au făcut un amestec de opoziţii ale reprezentării şi ale conceptului, fără vreo deducţie sau sistem de mişcare. Aristotel atribuie aceste determinări fie lui Pitagora însuşi, fie apoi lui Alcmeon, „care l-a mai apucat pe Pitagora" ; încît „el le-a luat la pitagoricieni, sau aceştia le-au luat de la el" *. Ni se dau zece astfel de opoziţii (zece este număr însemnat la pitagoricieni), la care pot fi reduse toate lucrurile :

1) limită şi infinit ;
2) cu soţ şi fără soţ ;
3) unitate şi multiplicitate ;
4) drept şi stîng ;
5) masculin şi feminin ;
6) în repaus şi în mişcare ;
7) drept şi strîmb ;
8) lumină şi întuneric ;
9) bun şi rău ;
10) pătrat şi paralelogram.

Aceasta este o încercare a dezvoltării mai departe a ideii filo- 249
zofiei speculative în ea însăşi, în concepte. Dar această încercare nu pare să fi înaintat mai departe decît pînă la această rezolvare α) mixtă şi β) simplă enumerare. Este foarte important ca în primul rînd să se facă numai o culegere a determinaţiilor generale de gîndire (cum a făcut Aristotel). Tabela pitagoricienilor este un început brut de determinare mai precisă a opoziţiilor, determinare lipsită de ordine, de judiciozitate, asemănătoare cu înşirarea indică a unor principii şi substanţe.

Dezvoltarea mai departe a acestui proces de determinare o găsim la Sextus. Acesta critică o expunere provenită de la pitagoricienii de mai tîrziu. Este o foarte bună şi dezvoltată prezentare a determinaţiilor pitagoreice ; ea ţine mai mult de gîndire, „pitagoricienii arată în diferite chipuri că acele două principii sînt principiile întregului (τῶν ὅλων)" ** ; determinaţiile generale trebuie să fie reduse la acea determinaţie simplă (unitate şi dualitate) care este exprimată în numere. Această expunere se desfăşoară în chipul următor (mai întîi faptul (însuşi, apoi reflexii asupra lui) :

În primul rînd „există trei feluri de a fi (determinaţii fundamentale) ale lucrurilor (τῶν γὰρ ὄντων τὰ μὲν νοεῖται) : în primul rînd, potrivit deosebirii, în al doilea rînd, potrivit opoziţiei, în al treilea rînd, potrivit relaţiei". Aceasta arată deja o reflexie mai dezvoltată. Mai de aproape, aceste trei

* *Metaphys.*, I, 5.
** Sext. Empir., *Adv. Math.*, X, § 262.

forme sînt explicate astfel : α) „Ceea ce este considerat din punctul de vedere al purei deosebiri este considerat pentru el însuşi ; acestea sînt subiectele, fiecare raportîndu-se pe sine la sine ; astfel : cal, plantă, pămînt, aer, apă, foc. Acestea sînt gîndite ca separate (ἀπολύτως) şi nu în relaţie cu altceva". Aceasta este determinaţia identităţii, a independenţei. β) „Po-
250 trivit opoziţiei, unul este determinat ca strict opus celuilalt ; de exemplu, bine şi rău, just şi nejust, sfînt şi profan, repaus şi mişcare etc. γ) Din punctul de vedere al relaţiei (πρός τι), obiectul este acela care", ca fiind independent în opoziţia sa, este totodată „determinat conform relaţiei sale — indiferente — faţă de altceva" (τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχήσιν νοούμενα, ca relativ) ; „ca, de exemplu, drept şi stîng, sus şi jos, dublu şi jumătate. Una [dintre determinaţii] nu este înţeleasă decît prin cealaltă : nu-mi pot reprezenta stîngul, fără să nu-mi reprezint totodată şi dreptul", dar fiecare este afirmat pentru sine *.

„Deosebirea dintre relaţie şi opoziţie este : α) În opoziţie, naşterea uneia [dintre determinaţii] înseamnă pieirea celeilalte, şi invers. Cînd încetează mişcarea se produce repausul ; cînd ia naştere mişcarea încetează repausul. Cînd este luată sănătatea apare boala, şi invers" ; adică, suprimarea unui opus ca opus înseamnă afirmare a contrariului său. „Dimpotrivă, în relaţie, ambele [determinaţii] iau naştere şi ambele dispar în acelaşi timp. Cînd este suprimat dreptul este totodată suprimat şi stîngul", cînd e s t e unul, este şi celălalt. Dublul este în acelaşi timp cu ceea ce e jumătatea lui : „dublul piere, precum dispare şi jumătatea lui". Ceea ce e suprimat aici este nu numai opus, ci şi existent ; dar fiinţa este nedivizată, este indiferenţă, este element. β) „O a doua diferenţă este : ceea ce este în opoziţie, nu are un mijloc ; de exemplu, nu există un terţ între boală şi sănătate, viaţă şi moarte", rău şi bine, „repaus şi mişcare. În schimb, ceea ce este în relaţie posedă termen mediu : şi anume între mai mare şi mai mic, mediu este ceea ce e egal, între prea mare şi prea mic mediu este ceea ce este destul (suficient)" **. Opusul simplu trece prin punctul zero în contrariul său, în schimb extremele nemijlocite constau
251 într-un terţ : purul opus îşi are realitatea sa în termenul mediu în unitate, dar în acest caz nu şi-o mai are ca opus. Această

* Sext. Empir., *Adv. Math.*, X, §§ 263—265.
** *Ibidem*, §§ 266—268.

expunere cuprinde determinări logice generale care prezintă importanţa cea mai mare acum şi întotdeauna; atenţia este îndreptată aici asupra determinaţiilor cu totul universale, determinaţii care sînt momente în toate reprezentările, în tot ce există. Desigur natura opoziţiilor de mai sus nu este încă examinată aici, dar este important faptul că conştiinţa îşi dă seama de ele.

În al doilea rînd, „dat fiind că există aceste trei genuri, subiectele şi dubla opoziţie, trebuie să existe deasupra fiecăruia dintre ele (τούτων ἐπάνω γένος) un gen care este primul, deoarece genul există înaintea speciilor (προϋπάρχει τῶν ὑπ'αὐτὸ τεταγμένων εἰδῶν)"; acest gen este ceea ce e dominant, generalul. „Cînd este suprimat generalul, este suprimată şi specia; dimpotrivă, cînd este suprimată specia, genul nu este suprimat, deoarece ea depinde de gen, dar nu şi invers (ἤρτηται ἐξ ἐκείνου). α) Pitagoricienii l-au afirmat pe unu (τὸ ἕν) ca gen suprem" (τὸ ἐπαναβεβηκός, *transcendens*), ca ceea ce este cel mai general, adică esenţa a „ceea ce e considerat ca ceea-ce-este-în-sine-şi-pentru-sine" (esenţă a subiectelor, a celor ce diferă). Aici nu avem, propriu-zis, altceva decît convertirea în numere a determinaţiilor conceptuale. β) „Ceea ce este în opoziţie are ca gen, spun ei, acelaşul şi neacelaşul (τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον). Repausul este ceea ce e acelaşi, căci el nu este capabil de mai mult sau de mai puţin; iar mişcarea este ceea ce e neacelaşi. Ceva ce este potrivit naturii îşi este sieşi acelaşi, de exemplu un vîrf, care nu este capabil de intensitate (ἀκρότης γὰρ ἦν ἀνεπίτατος); ceea ce este contrar naturii îşi este sieşi neacelaşi; sănătatea este ceea ce e acelaşi boala ceea ce este neacelaşi. γ) Genul a ceea ce se află în relaţie indiferentă este prisosul şi lipsa (ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις), mai multul şi mai puţinul"; — diferenţă cantitativă, ca şi β): diferenţă calitativă*.

În al treilea rînd, cele două opoziţii. „Aceste trei genuri, 252
a ce este pentru sine, în opoziţie şi în relaţie trebuie la rîndul lor să se subordoneze ele însele unor genuri" (determinaţii ale gîndirii mai simple, mai înalte. „Identitatea (faptul de a fi acelaşi) se reduce la determinaţia unităţii"; genul subiectelor este deja aceasta pentru sine însuşi. „Iar neidentitatea constă în ce e în plus şi în lipsă, acestea două cad însă sub dualitatea [δυάς] nedeterminată"; ele sînt opoziţia nedeterminată, opo-

* Sext. Empir., *op. cit.* §§ 269—273.

ziția în general. Par a fi mai întîi, două principii, unitatea și dualitatea; opoziția însă, pluralitatea este ce e simplu; — activitatea pură, negativul sau limita este ceva simplu. Dualitatea nedeterminată este opoziția care nu este pusă, activitate pură în genere. „Din toate aceste relații iau naștere, așadar, prima unitate și dualitatea nedeterminată". Pitagoricienii spuneau că ei găsesc că acestea sînt modurile generale ale lucrurilor. „Din acestea abia, iese unu al numărului și doi al numărului; din prima monadă unu, din monada și din dualitatea nedeterminată doi: căci de două ori unu fac doi". Astfel aici 1, 2, 3 etc. este pus ca subordonat. „Celelalte numere iau naștere prin faptul că se mișcă înainte monada (τοῦ ἑνὸς ἀεὶ περιπατοῦντος) și dualitatea nedeterminată creează pe doi". Această trecere a opoziției calitative în cea cantitativă nu este limpede. „De aceea, între aceste principii monada este principiul activ", formă, ca mai sus (p. 247), „iar dualitatea este materia pasivă. Și întocmai cum ei fac să ia naștere din acestea numerele, tot astfel fac să ia naștere sistemul lumii și ceea ce este cuprins în ea" *. Natura acestor determinații este tocmai aceea de a trece de la ceva la altceva, de a se mișca. Avem aici o reflexie mai dezvoltată, aceea de a lega determinațiile generale de gîndire cu 1, 2, 3 și de a le subordona pe acestea, ca fiind numere, și, dimpotrivă, de a face din genul universal ceva prim.

253 Înainte de a urmări mai departe aceste numere, trebuie să fac observația că, așa cum le vedem reprezentate, ele sînt concepte pure: unitate, dualitate și opoziția lui unu ca limită, dualitatea nedeterminată; toate acestea sînt universale care nu există decît prin raportare la opusele lor, sau în care modul determinat există ca ceea ce este esențial. Cînd e vorba de numere ca numere, trei este, fără îndoială, numai trei, dar el este pus astfel încît este indiferent dacă ne oprim la această determinare sau mergem mai departe. Unitatea și δυάς sînt ele însele Unu, fiindcă δυάς ca dualitate *(Zweiheit)*, ca multiplicitate, este simplă. Vedem: α) opoziția diferențiată sau calitativă, monada [μονάς] (hermafrodit), opusă în ea însăși și în dualitate, unitate și multiplicitate pură, opoziție absolută, Unu suprimînd pe altceva și avîndu-și totodată esența în această opoziție; și β) opoziția cantitativă, indiferența celor ce subzistă; γ) αα) unitatea individuală a acestora, subiect, ββ) unitatea generală a acestora. De diferența cantitativă ține mulțimea

* Sext. Empir., *op. cit.* §§ 274-277.

lucrurilor indiferente sau a celor ce-sînt-pentru-sine; determinaţia cea mai pură, adică esenţa lor determinată, este numărul. Determinaţia lucrurilor anorganice este greutatea specifică: plantele, animalele au un mod determinat simplu, prin numere. Esenţa absolut simplă se scindează în unitate şi multiplicitate, în opoziţia diferenţiată, care totodată subzistă, are fiinţă, după cum pura diferenţă este negativitatea; şi reîntoarcerea esenţei în sine însăşi este deopotrivă unitatea negativă, subiectul individual şi universalul, adică pozitivul, şi ambele sînt unitate.

De fapt, aceasta este ideea pură, speculativă a esenţei absolute, — este această mişcare; la Platon, ideea nu este alta. Speculativul se înfăţişează aici ca speculativ. Cel ce nu cunoaşte speculativul nu crede că prin mijlocirea unor astfel de concepte simple este exprimată esenţa sau fiinţa absolută. Unul, mulţi, acelaşi, neacelaşi, mai mult, mai puţin sînt momente banale, goale, seci. Aceluia care, obişnuit cu reprezentarea, nu s-a retras 254
din fiinţa sa senzorială în gîndire nu i se pare că ar fi cuprinse în relaţiile exprimate de aceste concepte esenţa sau fiinţa absolută, bogăţia şi organizarea lumii naturale şi spirituale, nu i se pare că prin ele este exprimat Dumnezeu în înţeles speculativ, că în aceste cuvinte obişnuite, cunoscute, accesibile este exprimat tot ce e mai sublim şi mai profund, că în sărăcia acestor abstracţii se cuprinde tot ceea ce este mai bogat.

Mai întîi, în opoziţie cu realitatea obişnuită, genul, ce e universal în orice realitate, este tocmai această scindare, construcţia, pluralitatea esenţei simple, opoziţia şi subzistenţa ei — diferenţa cantitativă. Prin urmare, această idee îşi are realitatea în ea însăşi; ea este conceptul esenţial, simplu, al realităţii, este înălţare la gînd, dar nu ca evadare din real, ci exprimînd realul însuşi, în esenţa lui. Găsim aici raţiunea, care îşi exprimă esenţa; şi realitatea absolută este, nemijlocit, unitatea însăşi.

Acum, în ce priveşte această realitate, este de remarcat că dificultatea întîlnită de cei ce nu gîndesc speculativ este de natură foarte diferită; altfel spus: care este relaţia acestei realităţi cu realitatea obişnuită? S-a întîmplat aici ceea ce s-a întîmplat cu ideile platonice, care sînt foarte apropiate de aceste numere, sau mai curînd de aceste concepte pure. Şi anume, prima întrebare ce se pune este: „Unde sînt numerele? Despărţite de spaţii, locuind pentru sine în cerul ideilor? Ele nu sînt nemijlocit lucrurile înseşi, căci un lucru, o substanţă este totuşi altceva decît un număr, un corp nu are nici o asemănare cu el".

α) Pitagoricienii nu înţelegeau prin numere ceea ce se
255 înţelege prin prototipuri*, în sensul că ideile, legi şi relaţii ale lucrurilor, ar fi date într-un intelect creator, ca gînduri ale unei conştiinţe, ca idei în intelectul divin, — separate de lucruri, aşa cum gîndurile unui artist sînt separate de opera sa; β) şi ei înţelegeau şi mai puţin prin numere gînduri în conştiinţa noastră, ceva subiectiv ce-ar exista numai în gîndul nostru, deoarece, ca explicare a temeiurilor lucrurilor, le dăm pe cele absolut opuse; ci pitagoricienii înţelegeau cu siguranţă prin numere substanţa reală a celor ce s î n t, încît orice fiinţează, este, în esenţă, numai aceasta, fiinţa sa constînd numai în aceasta: α) a fi Unu;

β) a poseda în sine monada şi dualitatea, şi opoziţia, şi relaţia acestora; orice lucru este astfel, şi fiinţa sa constă tocmai în aceasta: că este astfel.

Aristotel** spune explicit că „este propriu pitagoricienilor faptul că limitatul, infinitul şi unu nu sînt alte naturi", naturi din care purced, iau naştere şi în care se reîntorc lucrurile; ei nu le-au atribuit, anume, altă realitate decît lucrurilor, „ca, de exemplu, focului etc., ci au considerat aşa ceva ca infinitul şi unu, drept substanţa însăşi a lucrurilor, despre care ei afirmau un predicat; şi au susţinut că numărul este esenţa a toate... Ei nu separă numerele de lucruri, ci numerele sînt considerate de ei ca fiind înseşi lucrurile..."***. „Numărul este principiul (ἀρχή) şi materia (ὕλη) lucrurilor, precum şi proprietăţile şi forţele lor"****; prin urmare gîndul, substanţa, sau lucrul, ceea ce e în esenţa gîndului.

Aceste determinaţii abstracte au fost apoi determinate
256 mai concret, îndeosebi de gînditorii de mai tîrziu, de Iamblic, Porfir, Nicomah, în speculaţiile lor despre Dumnezeu; determinate mai concret prin reprezentări religioase (teologumene aritmetice). Aceştia au căutat să ridice la nivel mai înalt deter-

---

* Împotriva acelora care înfăţişează ideile ca prototipuri, Aristotel spune foarte bine (*Metaphys.*, I, 9): τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον.

** *Metahpys.*, I, 5: οἱ δὲ Πυθαγορεῖοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς ... εἰρήκασι, ... τοσοῦτον δὲ προεπέθεσαν, ὃ καὶ ἴδιον αὐτῶν ἐστίν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς φήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων, ὧν κατηγοροῦντκι. διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.

*** Aristotel, *Metaphys.*, I, 6.

**** *Ibidem*, I, 5.

minaţiile religiei populare, introducînd în acestea astfel de determinaţii de gîndire. Prin monadă ei n-au înţeles altceva decît Dumnezeu. Ei o numesc Dumnezeu, spiritul, hermafroditul (care conţine în sine ambele determinaţii; atît cu soţ cît şi fără soţ); o mai numesc şi substanţa, şi raţiunea, haosul (fiindcă este nedeterminată), tartar, Jupiter, formă. Tot astfel, ei au dat şi dualităţii [δυάς] nume ca acestea: materia, apoi principiul neaceluiaşului, lupta, procreatoarea, Isis etc.

c. Triada [τριάς] a fost apoi un număr deosebit de important. Ea este numărul în care monada a ajuns la realitatea, la împlinirea sa. Monada înaintează prin dualitate [δυάς] şi, legată iar laolaltă cu acest multiplu nedeterminat sub unitate, ea este triadă. Unitatea şi multiplicitatea sînt date, în triadă, în modul cel mai rău ca îmbinare exterioară. Oricît de abstract ar fi privite aici toate acestea, este totuşi vorba de o determinaţie extrem de importantă. Triada trece apoi, în general, drept ce este mai întîi perfect. Aristotel spune despre ea* : ce e corporal nu are altă mărime în afara lui trei" (adică dimensiune, mărime calitativ necesară, determinată prin trei dimensiuni); „de aceea şi spun pitagoricienii că universul şi toate sînt determinate prin triadă" (are formă absolută, τό πᾶν καὶ τα πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται). „Căci ce e la sfîrşit, la mijloc şi la început — au numărul întregului; şi acesta este triada". A-i subordona totul ei este dovadă de superficialitate, cum sînt schemele în noua filozofie a naturii. „De 257
aceea, luînd această lege (determinaţie) din natură, noi şi facem uz de ea în slujba divinului", în invocarea zeilor; încît nu credem că i-am invocat complet pe zei decît cînd i-am chemat de trei ori în rugăciune, de trei ori sfinţi. „Pe doi îi numim ambii, dar nu-i numim toţi (πάντας δ'οὐ λέγομεν); numai despre trei spunem că sînt toţi: ceea ce este determinat prin trei este întregul" (sau totul, πᾶν). Abia trei este totalitatea. „Ceea ce este împărţit în trei este împărţit perfect (τριχῇ δὲ ὃν διαιρετὸν, πάντῃ διαιρετόν): ceva este numai în Unu" (identitate abstractă), „altceva e numai în doi" (numai opoziţie), „acesta este însă întreg". Adică perfecţiunea este triadă: continuă, identică sieşi; nefiind în mod egal divizibilă, ea conţine în ea opoziţia şi unitatea acesteia, totalitatea acestei diferenţe: ca şi numărul în general; dar în triadă acest lucru este real. Triada este formă adîncă.

---

* *De coelo*, I, 1.

Este deci comprehensibil faptul că creştinii au căutat şi au găsit în această triadă trinitatea lor. Curînd acest lucru li s-a luat — în chip superficial — în nume de rău, ba pentru motivul că trinitatea ar fi deasupra raţiunii, că ea ar fi un mister, deci ceva prea sus faţă de ceea ce fusese ea la antici, ceva ce şi-a pierdut sensul şi că deci, pentru un motiv sau altul, ei nu vor s-o facă mai accesibilă raţiunii. Dacă există un sens în această trinitate, trebuie să-l pricepem. Ar fi rău dacă n-ar exista nici un sens în ceva ce timp de două milenii a fost cea mai sfîntă reprezentare a creştinilor : dacă ea ar fi prea sacră spre a fi coborîtă la înţelegere sau dacă ar trebui să se renunţe cu totul la ea, încît dorinţa de a căuta în ea un înţeles să fie considerată ca ceva ce contravine bunei-cuviinţe. Şi nu poate fi vorba aici decît despre conceptul acestei trinităţi, şi nu despre reprezentările „tată", „fiu" : raporturi naturale nu ne preocupă.

Acum, ce anume este această triadă a spus-o Aristote în mod cu totul precis ; ceea ce este desăvîrşit, adică ceea ce are realitate, o are în triadă : început, mijloc, sfîrşit. Princi-
258 piul este ceea ce e simplu ; mijlocul (termenul mediu) este devenirea-ca-altul a principiului său (*sein Anderswerden*), (δυάς, opoziţie) ; unitatea (spirit) este termenul final : reîntoarcerea devenirii ca-altul a principiului în această unitate (*Rückkehr seines Andersseins*). Orice lucru este α) fiinţă, ceva simplu ; β) diversitate, multiplicitate ; γ) unitate a acestor două, unitate în fiinţarea-sa-ca-altul. Dacă-i luăm lucrului această triadă, îl nimicim, facem din el un lucru construit de gîndire, o abstracţie.

d După trei vine t e t r a d a [τετράς]. Patru s-a bucurat la pitagoricieni de preţuire mare, fiindcă patru era triada, dar într-un mod mai dezvoltat. Considerarea tetradei ca ceva desăvîrşit este, în genere, superficială : ea aminteşte de cele patru elemente chimice, de cele patru regiuni ale lumii (în natură există patru) ; şi acum ea este tot atît de vestită. Ca număr, tetrada este desăvîrşirea lui δυάς, este unitatea care se reîntoarce în sine, e produs al lui δυάς, al opoziţiei care se potenţează, care îşi dă identitate cu ea însăşi. Dualitatea care procedează astfel încît nu se are decît pe sine însăşi ca determinaţie, dualitatea egalizată cu sine însăşi (adică multiplicată cu sine însăşi), pusă în unitate cu sine însăşi, este tetradă, pătratul lui doi. [Considerată] în raport cu triada, ea este conţinută în aceasta. Triada este α) unitate, β) mod-de-a-fi-altceva (alteritate) şi γ) unitate a acestora. Altul, negativul, punctul, limita,

se socoteşte numai ca un singur moment; dar realitatea lui este doi; diferenţa, ca fiind pusă, este doi, ceva dublu. A treia determinaţie (*das Dritte*) este unitatea monadei şi a celor două diferenţe; numărîndu-le pe toate acestea, avem patru. Astfel patru este în triadă.

Tetrada a fost concepută în mod mai determinat ca tetractis [τετρακτύς], patru eficient, activ (de la τέτταρα, ἄγω); şi această tetradă a devenit apoi, la pitagoricienii de mai tîrziu, numărul cel mai vestit. Dintr-un fragment al unui poem al lui Empedocle, care, originar, a fost un pitagorician, reiese în ce înaltă stimă era ţinută această tetractis * :

259

...Lucrînd astfel,
Vei fi condus pe calea divinei virtuţi;
*Jur pe cel ce ** a dat spiritului nostru tetractis,*
Care cuprinde în sine izvorul şi rădăcinile veşnicei naturi".

e. De la tetradă pitagoricienii trec îndată la zece, o altă formă a acestei tetrade. Întocmai cum patru este trei desăvîrşit, tot astfel această tetradă, la rîndul ei desăvîrşită, dezvoltată — toate momentele ei luate ca diferenţe reale, şi fiecare moment luat ca un număr întreg (fiecare fiind de altfel doar unu) — este decada, tetrada reală. „Tetractis este perfecţiunea care conţine în sine primele patru numere: 1 + 2 + 3 + 4 = 10". Realitatea din care sînt luate determinaţiile este însă aici numai realitatea exterioară, superficială a numărului, nu este concept. În patru există numai patru unităţi; este un mare gînd să nu fie afirmate ca unu. „Ca număr, decada este cel mai perfect". Tetractis este idee, dar nu ca număr. „Cînd am ajuns la zece, îl considerăm iarăşi ca unitate şi începem de la început. Tetractis, se spune, are în sine izvorul şi rădăcina naturii veşnice, deoarece ea este logosul universului, al spiritualului şi al corporalului"***. Un autor de mai tîrziu, Proclus, relatează dintr-un imn pitagorician: „Numărul sfînt înaintează" (πρόεισι, mai sus: περιπατεῖται)

Pînă ce ajunge din sanctuarul neprofanat al monadei
La divina tetradă, care creează pe mama a toate,

---

* *Gnomicorum poëtarum opera*, vol. I, *Pythagoreorum aureum carmen*, ed. Glandorf, fragm. I, vv. 45—48; Sext. Empir., *Adv. Math.*, IV, § 2, et Fabricius, *ad h.l.*

** Pe Pitagora.

*** Sext. Empir., *Adv. Math.*, IV, § 3; VII, §§ 94—95.

Care a primit totul, vechea limită pentru totul,
Neschimbătoare, neobosită: ea este numită decada cea sfîntă" *

260 Progresiunea mai departe a numerelor este insuficientă. Ceea ce se găseşte referitor la celelalte numere este mai nedeterminat şi conceptul se pierde în ele. Pînă la cinci ar mai fi încă o idee în cuprinsul numerelor, dar începînd de la şase nu avem decît determinaţii arbitrare.

2. Această idee simplă şi realitatea simplă din ea trebuie dezvoltată mai departe, spre a ajunge la realitatea mai complexă, mai dezvoltată. Cum au procedat pitagoricienii pentru a trece de la determinaţiile logice abstracte la forme care înseamnă aplicare concretă a numerelor? Determinările obiectelor concrete prin numere făcute de pitagoricieni au o legătură încă mai apropiată cu domeniul spaţiului şi al muzicalului, dar, în lumea obiectelor mai concrete ale naturii şi ale spiritului, aceste determinaţii devin ceva pur formal şi gol.

a. Sextus Empiricus ** ne dă, în ce priveşte relaţiile spaţiale, un exemplu despre felul în care pitagoricienii „construiau din numere organismul universului"; în orice caz, aici trebuie să se iasă la capăt cu aceste principii ideale. Se găsesc aici cu uşurinţă determinaţii spaţiale, iar numerele sînt de fapt determinaţii desăvîrşite de ale spaţiului. Anume, cînd începem, în ce priveşte spaţiul, cu punctul, cu prima negaţie a spaţiului gol, „punctul corespunde unităţii; el este un indivizibil (ἀδιαίρετον) şi e principiul liniilor, aşa cum unitatea este principiul numerelor. Întrucît punctul se comportă ca monadă, linia exprimă dualitatea [δυάς], fiindcă ambele sînt înţelese prin trecerea lor (κατὰ μετάβασιν νοεῖται); linia, este relaţia pură a două puncte, şi nu are lăţime. Planul (suprafaţa) [este înţeles] din triadă. Iar figura solidă, corpul aparţine tetradei (τετράς) şi în ea sînt afirmate cele trei dimensiuni. Alţii spun că corpul constă (συνίστασθαι) dintr-un singur punct" (adică esenţa lui este
261 un punct); „fiindcă punctul curgător face linia, iar linia fluidă face suprafaţa şi aceasta corpul. Aceşti pitagoricieni se deosebesc de cei amintiţi mai înainte prin faptul că primii fac să se nască numerele mai întîi din monadă şi din diada nedeter-

---

* Fabricius, ad Sext. Empir., *Adv. Math.*, IV, § 3:
Μουνάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου ἕς τ' ἂν ἵκηται
Τετράδ' ἐπὶ ζαθέην, ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδοχέα, πρέσβειαν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν
Ἄτροπον, ἀκάματον, δεκάδα κλείουσι μὶν ἀγνήν.

** *Adv. Math.*, X, §§ 277—283.

minată, după aceea din numere punctele, liniile, planurile şi figurile corporale; acestea din urmă însă clădesc dintr-un punct unic tot restul". Pentru unii, diferenţa este opoziţia care este pusă, forma pusă ca dualitate; ceilalţi au forma ca fiind activitate. „Deci astfel este format ceea ce este corporal sub conducerea numerelor (ἡγουμένων τῶν ἀριθμῶν), iar din ele corpurile determinate, apa, aerul, focul şi în general întregul univers, despre care ei spun că este construit potrivit unei armonii (διοικεῖσθαι), armonie care iarăşi constă, la rîndul ei, în raporturi numerice, care constituie diferitele acorduri ale armoniei absolute (ἐν οἷς οἱ λόγοι εἰσὶ τῶν συστατικῶν τῆς τελείου ἁρμονίας συμφωνιῶν)".

În legătură cu cele de mai sus, trebuie să notăm că trecerea de la punct la spaţiul real (real, căci liniile, suprafeţele sînt numai momente, abstracţii) are în acelaşi timp semnificaţie de umplere a spaţiului. Căci Unu este esenţă, substanţă, materie *, e vorba numai de deosebirea dintre spaţiu şi spaţiu plin. Astfel, construcţia merge mai departe în mod simplu; este vorba de mişcare sau de relaţie. Conceptul liniei este relaţie pură a punctului; punctul este Unu pur; Unu ca pură activitate, ca relaţie pură este linie. Tot astfel suprafaţa: relaţie a liniei, multiplicare a ei cu ea însăşi, producere, activitate, continuitate, generalitate; şi tot astfel spaţiul corporal. Totul este dezvoltat mai mult în 262
forma desfăşurării în timp: mişcare sau construcţie exterioară. Dar aici merge încă bine; în schimb, trecerea de la umplerea spaţiului în general la spaţiul umplut în mod determinat — apă, pămînt etc. — este altceva şi atîrnă mai greu. Sau, mai degrabă, pitagoricienii n-au făcut această trecere, ci universul are la ei chiar această formă speculativă simplă, anume de a fi prezentat ca un sistem de raporturi numerice. Dar cu aceasta elementul fizic nu este încă determinat.

b. Pitagoricienii au aplicat concepţia lor şi într-un alt domeniu, arătînd că determinarea numerică este ceva esenţial şi în ce priveşte raporturile m u z i c a l e, unde numărul constituie îndeosebi elementul determinant. Aici diferenţele apar ca raporturi variate de numere; şi acest mod de a determina muzicalul este unicul. Relaţia reciprocă a tonurilor se bazează pe diferenţele cantitative care pot forma o armonie, în timp ce alte diferenţe formează dezarmonii. De aceea muzica a fost tratată de

* Aristotel, *Metaphys.*, I, 8. ἐξ ὧν ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐδὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν αἰσθητῶν.

pitagoricieni ca ceva psihologic, pedagogic*. Pitagora a fost primul care şi-a dat seama că raporturile muzicale, aceste diferenţe perceptibile urechii, sînt determinabile matematic; el a înţeles că perceperea de către noi a acordurilor şi a disonanţelor este o comparare matematică. Sentimentul subiectiv, simplu pentru auz, dar care în sine constă în raport, Pitagora l-a revendicat pe seama intelectului, cucerindu-l pentru acesta prin determinarea stabilă a lui. Lui îi este atribuită descoperirea tonurilor fundamentale ale armoniei, tonuri care se bazează pe cele mai simple raporturi numerice. Se povesteşte că Pitagora a trecut pe lîngă atelierul unui fierar **, cu care ocazie i-a fost atrasă atenţia de loviturile care produceau o consonanţă particulară.
263 El a comparat atunci greutatea ciocanelor care produceau un anumit acord, stabilind raportul lor, şi apoi a determinat matematic raportul tonurilor; şi, în sfîrşit, aplicînd cele descoperite, a experimentat cu coarde. Pitagora a descoperit mai întîi raporturile: *diapason*, *diapente*, şi *diatessaron*. Se ştie că tonul unei coarde (sau al coloanei de aer dintr-un tub la instrumentele de suflat) depinde de trei condiţii: de lungime, de grosime şi de gradul încordării ei. Cînd avem două coarde de grosime şi lungime egală, deosebirea dintre gradele lor de încordare produce o deosebire de ton. Astfel comparăm numai încordarea lor, iar aceasta poate fi măsurată printr-o greutate agăţată de coardă, care întinde coarda. Pitagora a descoperit că, suspendînd de una dintre coarde o greutate de doisprezece funzi, iar de cealaltă o greutate de şase funzi (λόγος διπλάσιος, 1 : 2), obţinem acordul muzical al octavei (διὰ πασῶν); raportul 8 : 12 sau 2 :3 (λόγος ἡμιόλιος) dă acordul cvinteі (διὰ πέντε); raportul 9 :12 sau 3 :4 (λόγος ἐπίτριτος) dă cvarta (διὰ τεσσάρον) ** *. Un număr diferit de vibraţii în intervale de timp egale determină tonul înalt sau jos; acest număr de vibraţii este în raport (proporţie) cu greutatea cînd grosimea şi lungimea coardelor sînt egale. În primul caz, coarda întinsă mai tare face încă o dată atîtea vibraţii cîte face cealaltă; în al doilea caz, prima coardă face trei vibraţii în timpul cît cealaltă face două etc. Aici numărul este acel ceva veritabil care determină diferenţa. Tonul este numai o zguduire, o mişcare. Există, fără îndoială, şi diferenţe calitative, de exemplu între tonurile produse de coardele de

---

* Porphyrius, *De vita Pythagorae*, § 30.

** Iamblichus, *De vita Pythagorae*, c. XXVI, § 115.

*** Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.*, III, 18, § 115; *Adv. Math.*, IV, §§ 6—7; VII, §§ 95—97; X, § 283.

metal şi ale celor confecţionate din maţe, între vocea omenească şi sunetele produse de instrumentele de suflat, dar adevăratul raport muzical al tonurilor unui instrument, unul faţă de altul, 264
raport pe care se bazează armonia, este un raport numeric. Tonul nu este nimic altceva decît vibraţia unui corp, determinare spaţială şi temporală; aici nu poate exista altă determinare a diferenţei decît aceea a numărului, aceea a mulţimii vibraţiilor într-un timp anumit. Nicăieri nu este mai la locul ei o determinare prin număr decît aici.

Plecînd de aici, pitagoricienii au dat o dezvoltare mai largă teoriei lor muzicale, domeniu în cuprinsul căruia nu-i urmărim. Legea *a priori* a înaintării şi necesitatea mişcării în raporturile numerice constituie ceva cu totul obscur, obscuritate în care se pot învîrti capetele confuze, deoarece la tot pasul se prezintă aluzii la concepte, la potriviri superficiale, dar care dispar din nou.

Cît priveşte dezvoltarea mai departe a [concepţiei] universului ca sistem numeric, să spunem că aici îşi dă frîu liber toată confuzia şi nebulozitatea ideilor, proprii pitagoricienilor de mai tîrziu. Nu se poate spune ce mult s-au străduit aceştia să exprime într-un sistem numeric gînduri filozofice şi să înţeleagă expresiile pe care ei le-au găsit la premergători şi cărora le-au atribuit toate sensurile imaginabile, raporturi absurde şi superficiale cînd este părăsit conceptul. În această privinţă, în legătură cu vechii pitagoricieni, nu ne sînt cunoscute decît momentele principale. Platon ne dă o mostră de reprezentare a universului ca sistem numeric, dar Cicero şi autorii mai vechi numesc aceste numere totdeauna numere platonice, şi nu pare că ele ar fi fost atribuite pitagoricienilor. Va fi deci ulterior vorba despre ele. Deja pe timpul lui Cicero ele treceau drept proverbial de obscure; numai puţin din ceea ce se leagă de ele este vechi.

c. Pitagoricienii au construit apoi, prin mijlocirea numerelor, corpurile cereşti ale universului vizibil. Cînd a trebuit să se treacă mai departe la ceva mai concret, au devenit manifeste sărăcia şi abstracţia, proprii determinaţiilor numerice. 265
Aristotel spune * : „Întrucît considerau numerele ca principii ale întregii naturi, ei au redus (συνάγοντες) la numere şi la raporturile lor toate determinaţiile şi toate părţile cerului şi ale naturii întregi (πρός τὴν ὅλην διακόσμησιν). Iar cînd ceva

* *Metaphys.*, I, 5.

nu se potrivea întocmai, ei căutau să întregească lipsa" în alt fel pentru a produce o corespondență. De exemplu, dat fiind faptul că decada le apărea ca aceea ce e desăvîrșit și cuprinde intreaga natură a numerelor, ei spuneau că și sferele (τὰ φερόμενα) care se mișcă pe cer sînt zece; dar cum dintre acestea numai nouă sînt vizibile, ei au născocit o a zecea sferă: Contrapămîntul (τὴν ἀντίχθονα)". Cele nouă sînt: cele cinci (șapte) planete cunoscute atunci: 1) Mercur, 2) Venus, 3) Marte, 4) Jupiter, 5) Saturn și 6) Soarele, 7) Luna, 8) Pămîntul și 9) Calea Laptelui (stelele fixe). Prin urmare, a zecea sferă este Contrapămîntul, cu privire la care trebuie să lăsăm nedecisă chestiunea dacă pitagoricienii îl identificau cu partea invizibilă a Pămîntului sau dacă și-l imaginau ca fiind cu totul alt corp ceresc.

Referitor la determinarea fizicală mai precisă a acestor sfere, Aristotel * relatează: „În mijloc, pitagoricienii au așezat focul, iar Pămîntul ca pe o stea care se rotește în cerc în jurul acestui corp central:"; acesta este apoi o sferă și este cea mai perfectă între figuri, corespunzînd decadei ca număr rotund. „Și ei au opus acestui Pămînt un alt Pămînt". Aceasta corespunde reprezentărilor noastre; avem aici o oarecare asemănare în sistemul nostru solar. Dar focul despre care este vorba ei nu-l considerau ca fiind identic cu Soarele. „Ei nu se opresc" deci — spune Aristotel — „la aparența simțurilor, ci la temeiuri"; după cum și noi, sprijiniți pe temeiuri, tragem concluzii împotriva fenomenului sensibil. Avem și noi aici un prim exemplu că lucrurile sînt în sine altfel decît apar. „Acest foc, care este la mijloc, ei l-au numit postul de gardă al lui Zeus... Or, aceste zece sfere fac, ca orice se mișcă, zgomot; dar fiecare dintre ele produce un sunet diferit, potrivit mărimii și vitezei sale diferite. Aceasta este determinată de distanțele diferite, care se găsesc în raport armonic unele față de altele, conform intervalelor muzicale; datorită acestui fapt ia naștere apoi un sunet armonic (muzică) produs de sferele (lumea) în mișcare", un cor armonic al lumii **.

Trebuie să recunoaștem caracterul grandios al acestei idei, idee care este necesară. Anume, sistemul sferelor cerești este un sistem în care toate sînt determinate în raporturi numerice, care sînt necesare între ele și trebuie înțelese ca nece-

266

* *De coelo*, II, 13.
** *Ibidem*, II, 9.

sare; sistem de raporturi care, în muzică, trebuie să constituie esenţa şi baza în domeniul percepţiei auditive. Este aici conceput gîndul unui sistem al edificiului lumii, al sistemului solar; numai acesta este pentru noi raţional; — celelalte stele, în schimb, nu au preţ. Muzica sferelor, faptul că mişcarea lor ar fi producătoare de tonuri, pare tot atît de uşor de conceput pentru intelect, pe cît sînt repausul Soarelui şi mişcarea Pămîntului, fenomene care nu corespund mărturiei simţurilor: noi nu auzim acel cîntec al sferelor, dar nici mişcarea Pămîntului şi statul în loc al Soarelui nu le vedem. Şi este uşor — obiecţie nemijlocită — să presupunem că în spaţiile acestea domneşte o tăcere universală, deoarece nu auzim de loc cîntecul acelui cor; dar este mai greu să arătăm cauza pentru care nu auzim acea muzică. Ei spun: „N-o auzim fiindcă trăim noi înşine în ea", fiindcă ea aparţine substanţei noastre, este identică cu noi, „nu avem în faţa noastră altceva", după cum sîntem cuprinşi cu totul înăuntrul acestei mişcări. Această mişcare nu devine ton, fiindcă * corpurile cereşti nu se comportă unul faţă de altul ca corpuri, fiindcă spaţiul şi timpul pur (momentele mişcării) abia în corpul însufleţit se înalţă la nivelul glasului propriu, nerezultat din lovire, şi că mişcarea ajunge la această individualitate fixată, particulară doar la animalul propriu-zis; cum tonul cere însă o atingere exterioară, o lovire (frecare) a corpului, tot astfel o individualitate momentană, nimicirea particularităţii, a propriei individualităţi răsună ca elasticitate: corpurile cereşti însă sînt libere unul faţă de celălalt, sînt mişcare universală, neindividuală, liberă. 267

Putem lăsa la o parte sunetele, muzica sferelor este o mare reprezentare a imaginaţiei, dar pentru noi ea nu prezintă interes real. Este însă necesar să fie înfăţişată ideea, mişcarea ca măsură, ca sistem necesar de numere şi de raporturi numerice. Deoarece diferenţa, raportul este determinat aici numai ca număr, ca mărime; aceasta este modul existenţei, fiindcă determinaţiile sînt în acest element ideal al timpului şi al spaţiului. Gîndul este că aceste determinaţii se găsesc în raporturi necesare, iar acestea sînt armonice, fiind raţionale. Însă pînă în ziua de azi nu s-a mers cu nimic mai departe în direcţia aceasta. Într-o anumită privinţă sîntem mai avansaţi decît Pitagora. Legile — excentricitatea, adică cum se raportă unele la altele distanţele şi timpii rotirii — le ştim de la Kepler, dar cît priveşte

* Vezi cauzele indicate de Aristotel în *De coelo*.

armonicul prin care se determină distanțele, nici o matematică nu ne-a putut arăta încă vreun temei (legea înaintării). Numerele empirice le cunoaștem precis, dar totul are aparența întîmplării și nu a necesității. Cunoaștem o regularitate aproximativă a distanțelor și astfel s-a presupus în mod norocos existența între Marte și Jupiter a unor planete, acolo unde mai tîrziu
268 au fost descoperite Ceres, Vesta, Pallas etc., dar astronomia încă n-a descoperit în toate acestea o serie consecventă în care să existe rațiune, intelect. Ea privește mai curînd cu dispreț înfățișarea regulată a acestei serii; pentru sine însă avem aici un punct foarte important, la care nu trebuie să se renunțe.

d. Pitagoricienii au aplicat principiul lor și la s u f l e t și au determinat astfel ceea ce e spiritual ca număr. Aristotel * povestește mai departe că „ei au susținut că sufletul este constituit din atomi de Soare, iar alții că sufletul este ceea ce pune în mișcare acești atomi. Ei au ajuns să susțină așa ceva fiindcă aceștia se mișcă incontinuu, chiar și atunci cînd nu există de loc vînt"; de aceea aceștia trebuie să aibă mișcare proprie. Aceasta nu spune mare lucru, dar de aici reiese că ei au căutat „în suflet determinarea automișcării". Aplicarea mai precisă a conceptelor de număr la suflet o făceau astfel: „O altă prezentare este următoarea: intelectul, gîndul (νοῦν) este Unu", pentru sine, ca ceea ce este identic sieși; „cunoașterea, adică știința, ar fi Doi, căci ea se referă numai" (μοναχῶς, pentru sine) „la Unu. Numărul suprafeței ar fi însă reprezentarea, opinia" (trei); „senzația este numărul corporalului" (patru), în ziua de azi potențe. „Toate lucrurile sînt judecate fie de intelect, fie de știință, fie de părere, fie de senzație". În aceste determinații, care, fără îndoială, trebuie să fie atribuite totuși pitagoricienilor de mai tîrziu, putem descoperi, desigur, ceva acceptabil, căci gîndul este generalitatea pură, cunoașterea are de-a face deja mai mult cu altceva (știința merge mai departe, și dă o determinare, un conținut), senzația, care, privită potrivit modului ei determinat, este ceea ce e mai dezvoltat. „Întrucît
269 însă sufletul se mișcă pe sine însuși, el este numărul care se mișcă pe sine însuși". Nu vedem vorbindu-se despre suflet în vreo legătură oarecare cu monada.

Cele de mai sus exprimă raporturi simple față de determinații numerice. Un raport mai complicat ne relatează Aristotel ** din *Timeus* (în *Timeus* al lui Platon întîlnim expusă mai

* *De anima*, I, 2.
** *Ibidem*, I, 3.

amănunţit această reprezentare): „Sufletul se mişcă pe sine însuşi, şi de aceea el mişcă şi corpul, fiind împletit cu el" (διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό). „El este compus din elemente" (συνεστηκυῖαν ἐκ τῶν στοιχείων, numere) „şi este împărţit conform numerelor, armonice (καὶ μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς ἀριθμούς), ca să aibă simţire şi armonie, nemijlocit imanentă lui (σύμφυτον ἁρμονίαν)". El spune mai departe: „Şi pentru ca întregul să aibă impulsuri armonice" (συμφώνους φοράς, mişcări, direcţii), „el" (Timeus) „a îndoit linia dreaptă" (εὐθυωρίαν, linia armoniei) „într-un cerc şi a despărţit apoi din cercul întreg iarăşi două cercuri, care au dublă legătură" (în două puncte, δισσαχῇ), şi, în sfîrşit, „unul dintre aceste cercuri l-a împărţit iarăşi în şapte cercuri, ca astfel şi mişcările sufletului să fie ca acelea ale cerului". Este păcat că Aristotel n-a arătat mai de aproape interpretarea celor de mai sus. Aceste reprezentări indică o ştiinţă profundă a armoniei întregului. Dar ele sînt forme care pentru sine rămîn obscure, deoarece sînt stîngace şi neadecvate; totdeauna o intuiţie adîncă însoţită de întorsături violente spre a menţine şi prezenta iarăşi unit ceea ce a fost diferenţiat şi distins; o luptă cu materialul expunerii; ca în formele mitice, — deformări. Nimic nu are frăgezimea gîndului ca gîndul însuşi. Este de remarcat că ei au conceput sufletul ca un sistem care este o oglindă a sistemului solar. În numerele lui Platon găsim aceeaşi reprezentare despre suflet: seria proporţiilor este îndoită într-un cerc etc. Platon indică mai de aproape şi proporţiile numerice (dar nu şi semnificaţia lor). Nici pînă în ziua de azi nu s-a putut scoate nimic serios din toate acestea. O astfel de alcătuire numerică este lucru uşor de făcut; a-i da însă o semnificaţie plină de înţeles este greu şi totdeauna ceva arbitrar. „El n-a spus bine cînd a spus că sufletul este o mărime. Fiindcă intelectul este unul (νοῦς) şi identic (εἷς καὶ συνεχής), ca şi gîndirea (ὥσπερ καὶ ἡ νόησις); gîndirea este însă gîndurile (ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα)". 270

Demnă de remarcat este încă o determinaţie a pitagoricienilor referitoare la suflet. Aceasta este migraţiunea sufletelor (μετεμψύχωσις). Cicero* spune că „Ferecide, învăţătorul lui Pitagora, ar fi spus cel dintîi că sufletele oamenilor sînt nemuritoare." Învăţătura despre migraţiunea sufletelor era răs-

* *Tusc. Quaest.*, I, 16 : *Phereeydes Syrius primum dixit, animos hominum esse sempiternos : antiquus sane fuit. enim meo regnante gentili* (d-l Vetter, *Servio Tullio*). *Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit.*

pîndită departe pînă şi în India, şi Pitagora a luat-o, fără îndoială, din Egipt, lucru pe care-l susţine explicit Herodot*. Acesta, după ce povesteşte despre miturile egiptenilor referitoare la infern, adaugă: „Egiptenii au fost primii care au spus că sufletul omului este nemuritor şi trece", după moartea omului, „cînd corpul se nimiceşte, în altă vieţuitoare (εἰς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐςδύεται). Şi după ce el a trecut" (nu ca pedeapsă) „prin toate animalele de uscat, de mare şi prin toate păsările" (totalitatea metempsihozei), „el îmbracă din
271 nou corpul unui om; în 3 000 de ani este încheiată o astfel de perioadă**. Astfel de reprezentări există şi printre eleni***. Există cîţiva care, mai devreme sau mai tîrziu, s-au servit de această învăţătură şi au vorbit despre ea ca şi cînd le-ar fi proprie (ἐχρήσαντο ὡς ἰδίῳ). Cunosc bine numele lor, dar nu vreau să-l scriu. El face incontestabil aluzie la Pitagora şi la discipolii lui.

Despre aceasta s-au fabulat apoi încă multe poveşti prosteşti: „Însuşi Pitagora ar fi afirmat că el mai ştie şi cine a fost el mai înainte, Hermes conferindu-i lui cunoştinţa stării sale de dinainte de naştere: α) el a trăit ca fiu al lui Hermes, Aethalide; β) apoi a fost Euforb în războiul troian, fiu al lui Panthoos, care l-a ucis pe Patroclu şi a fost ucis de Menelau****; γ) Hermotimus; δ) Pyrrhos, un pescar din Delos; în total a trăit peste 207 ani. Scutul lui Euforb l-a dus Menelau în dar lui Apolo, iar Pitagora s-a dus în templu şi a indicat semne ale scutului putrezit care erau necunoscute mai înainte şi după care ei l-au recunoscut"*****. Nu vrem să ne mai oprim la foarte diversele legende.

Am amintit deja că Pitagora a luat şi ideea asociaţiei sale de la preoţii egipteni. Ambele reprezentări sînt orientale, străine, neelenice şi trebuie să fie considerate aparte, reprezentări prea îndepărtate de spiritul grec pentru ca să se fi putut menţine şi dezvolta. Migraţiunea sufletelor a fost o concepţie trecătoare în Grecia şi nu prezintă interes filozofic. La greci era prea pu-
272 ternică conştiinţa individualităţii superioare, libere, ca să se

---

* Libr. II, c. 123.

** Sufletul parcurge un circuit (Diog. Laertios, VIII, § 14: πρῶτόν τέ φασι τοῦτον ἀπαφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ξώοις.

*** Şi geţii credeau în nemurire; ἀθανατίζοντας îi numeşte Herodot (IV, c. 93); şi din această cauză erau viteji.

**** Diog. Laertios, VIII, §§ 4—5, 14; Porphyrius, §§ 26—27; Iamblichus, c. XIV, § 63.

***** *Iliada*, XVI, vv. 806—808; XVII, vv. 45 şi urm.

poată încetăţeni reprezentarea că omul liber îşi schimbă această fiinţare-la-sine, care este pentru sine, cu modul de a fi al animalului. Elenii au avut fără îndoială, reprezentări despre oameni care s-au schimbat în izvoare, copaci, animale etc., dar la baza acestor reprezentări se afla ideea degradării; această transformarea apare ca o pedeapsă, ca urmare a unui păcat.

Lucruri mai precise despre migraţiunea sufletelor la Pitagora ne relatează Aristotel* : „Sufletul, fiind imanent corpului, nu se determină din ce cauză (διὰ τιν' αἰτίαν) şi cum se comportă corpul (καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος). Căci, dată fiind viaţa lor în comun, unul acţionează, iar celălalt suferă [acţiunea]: primul pune în mişcare, al doilea este mişcat; nici una dintre acestea nu se întîmplă la cele ce sînt una faţă de alta în relaţii întîmplătoare (τούτων δ' οὐδὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν)". Cu această ocazie, Aristotel, conform manierei sale, demonstrează pe scurt nulitatea reprezentării metempsihozei. El spune: „Conform mitului pitagorician, sufletul accidental îmbracă corpul accidental (τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα)"; încît, drept urmare, organizaţia corpului este ceva întîmplător pentru suflet. „Este tocmai ca şi cînd ei ar spune că arhitectura face uz de flaut, că arta trebuie să se folosească de unelte, iar sufletul de corp". Însă fiecare artă îşi are propriile sale unelte; „fiecare trebuie să-şi aibă forma sa (εἶδος καὶ μορφήν)" Modul corpului nu este întîmplător faţă de modul sufletului şi nici invers. Această accidentalitate este simplificată în metempsihoză: adică sufletul omenesc este şi suflet animal. Combaterea şi infirmarea înfăptuite de Aristotel sînt suficiente.

Ideea metempsihozei este totalitate, conceptul interior străbate prin aceste forme, — veşnică metempsihoză, unitate orientală luînd formă în toate; ideea metempsihozei este şi filozofică. Aici nu avem acest sens; avem aici oarecum o presim- 273
ţire a unui astfel de sens; avem însă necesitate determinată, aşa cum o concepe intelectul: sufletul determinat, un lucru, ar trece prin toate. Sufletul este ceea ce e conştient de sine, gîndeşte; acel lucru nu este nicidecum acest suflet. Sufletul, tocmai, nu este un astfel de lucru ca monada lui Leibniz, încît o băşicuţă dintr-o ceaşcă de cafea poate deveni un suflet care simte şi gîndeşte; identitate abstractă şi goală. N-ar exista nici un interes în ce priveşte nemurirea.

---

* *De anima*, I, 3.

3. În ce privește filozofia practică a lui Pitagora, care ar avea legătură cu cuprinsul prezentei expuneri, să spunem că știm puțin despre ideile filozofice pe care ea le-ar conține. Aristotel spune despre Pitagora * că „el a încercat primul să vorbească despre virtute, dar nu în mod just, deoarece, reducînd virtuțile la numere, n-a putut elabora o teorie veritabilă asupra lor". Pitagoricienii au susținut că există zece virtuți, întocmai cum susțineau că există zece sfere cerești. Între altele, dreptatea este descrisă de ei ca „număr înmulțit cu el însuși" (potență, ἴσακις ἴσος), ca ceea ce este egal cu sine însuși în mod egal. Astfel, dreptatea era o determinație numerică, un număr cu soț care, multiplicat cu sine însuși, rămîne totdeauna cu soț (egal). Fără îndoială, dreptatea este ceea ce rămîne aceeași cu ea însăși; aceasta este o determinație cu totul abstractă, care se potrivește la multe; dar acest concret nu este epuizat cu o asemenea determinație abstractă.

În felul acesta determinau pitagoricienii fizicul și moralul prin numere; dar astfel devine totul nedeterminat și superficial, conceptul lipsește.

Sub numele de „cuvinte de aur" avem o serie de hexametri care sînt o succesiune de sentințe morale, atribuite însă, pe
274 bună dreptate, pitagoricienilor de mai tîrziu. Aceste sentințe nu prezintă nici o importanță, ele sînt reguli etice cunoscute, avînd un caracter general; dar ele par a fi totuși vechi. Ele încep cu porunca „de a-i cinsti pe zeii nemuritori așa cum ei sînt potrivit legii"; avem apoi: „Respectă-ți jurămîntul și apoi pe strălucitii eroi", în opoziție cu zeii nemuritori ai credinței populare; în jurămînt sînt cuprinși „cei de sus" și „cei de jos". Se continuă apoi cu: „Cinstește-ți părinții și rudele de sînge" ** etc., — nimic excepțional! sînt învățături etice în care este exprimat eticul, esențialul, în formă simplă, demnă. Dar astfel de formulări nu merită să fie considerate ca filozofie, cu toate că ele prezintă însemnătate pentru mersul înainte al culturii.

Mai importantă este trecerea formei eticului în forma moralului, realizat în existența sa concretă. După cum pe timpul lui Tales filozofia fizică era în același timp, prin excelență, și filozofia legiuitorilor, și a organizatorilor de state, tot astfel constatăm că la pitagoricieni filozofia practică este și ea pre-

---

* *Magn. Moral.*, I, 1.

** *Gnomicorum poëtarum opera*, vol. I, *Pythagorae aureum carmen*, ed. Glandorf., fragm. I, vv. 1—4.

zentă ca organizatoare a unei vieţi etice. Acolo ideea speculativă, esenţa absolută este prezentă în forma sa reală, într-o esenţă determinată, sensibilă, şi tot astfel şi viaţa etică este prezentă ca viaţă generală, ca spirit real al unui popor, ca legi şi guvernare a lui : eticul, deopotrivă, cufundat în realitate. În schimb, la Pitagora vedem că realitatea esenţei absolute este înălţată de la nivelul realităţii sensibile la acela al speculaţiei şi exprimată chiar ca esenţă a gîndului, totuşi încă nu complet ; la fel, esenţa etică este degajată din realitate ; avem o organizare etică a întregii realităţi, dar nu ca viaţă a unui popor, ci ca organizare a unei asociaţii.

În general, filozofia practică nu vom vedea-o devenind 275
propriu-zis speculativă pînă în epoca cea mai recentă. Asociaţia pitagoriciană a fost o formă de existenţă arbitrară, punere arbitrară în evidenţă, şi nu a fost, asemenea unei instituţii preoţeşti, parte a unei constituţii, sancţionată, recunoscută în ansamblul ei. Pitagora s-a izolat ca persoană, ca învăţător, aşa cum fac învăţaţii. Porunci, ca cele zece porunci, ca sentinţele înţelepţilor Greciei, ca cele ale lui Pitagora, conţinute în „cuvintele de aur" ale lui, şi alte sentinţe numite simboluri ale lui nu pot fi considerate ca filozofie speculativă sau ca filozofie propriu-zisă ; şi aceasta tot atît de puţin cum pot fi privite ca atare, pe de altă parte, conceptele fizice şi concepţiile referitoare la conexiunea cauzelor şi a efectelor etc. Tot atît de puţin trebuie să fie socotite ca ceva speculativ regulile generale de viaţă ; în ele nu este conţinut eterogenul în opoziţia lui absolută, alteritatea, şi nu este exprimat în unitatea lui. Speculativul pur nu este o legătură numai în conştiinţă, opusă în sine şi pentru sine obiectului, — şi nici numai în natură, opusă în sine şi pentru sine conştiinţei ; — această din urmă legătură fiind obiect al ştiinţelor fizice, iar cealaltă obiect al cunoaşterii practice-morale* ; ci speculativul este, înăuntrul elementului conştiinţei, o acţiune a conştiinţei faţă de altceva ; dar deja unitate, actual prezentă ca substanţă ; acest altceva nu are forma a ceea ce e indiferent, a alterităţii independente, şi care ar fi legat aici. Conştiinţa etică este în mod esenţial în conştiinţă, întrucît ea este conştiinţă, întrucît ea este opusă naturii, fiinţei ; dar înăuntrul conştiinţei, conştiinţa etică îşi are şi ea realitatea ei, adică fiinţa ei, ca conştiinţă. Poporul, conştiinţa generală, spiritul 276

* În ştiinţa teoretică poate că lucrurile stau întrucîtva altfel. Speculaţia ca esenţă este gînd ; înăuntrul acestei opoziţii abstracte a conştiinţei generale şi individuale se află adevărul.

unui popor, este substanța al cărei accident este conștiința individuală; dar aceasta este și ea în sine și pentru sine. Speculativul este aceea că esența conștiinței singulare este spiritul poporului; că legea pură generală este conștiință absolut individuală; și că spiritul poporului își are esența sa în conștiință ca atare: sînt două forme eterogene, două moduri diferite de a fi, care sînt puse ca fiind una. Dar aceste două laturi nu ni se înfățișează în forma opoziției conștiință-natură, deoarece ambele sînt pentru noi cuprinse deja în sfera conștiinței. Numai în morală există, propriu-zis, acest concept al singularității absolute a conștiinței și face totul pentru sine.

Dar, dovada că prezent în spiritul lui Pitagora a fost în esență gîndul că substanța eticului este ce e general o avem în faptul că „la întrebarea unui tată care dorea să știe cum ar putea da cea mai bună educație fiului său, un pitagorician a răspuns: „Cînd acesta va fi cetățeanul unui stat bine guvernat" (πόλεως εὐνομουμένης γενηθείη)*. Acesta este un răspuns mare și adevărat. Individul este format în familie și apoi în patria sa, prin condiția acesteia, condiție care se sprijină pe legi veritabile. Acestui mare principiu de a trăi în spiritul poporului său îi sînt subordonate toate celelalte circumstanțe. Dimpotrivă, acum se urmărește ca educația să fie menținută liberă de spiritul timpului. Într-un stat bun n-are ce căuta o asociație închisă. Omul se adaptează după stat, care este puterea supremă. Omul nu i se poate sustrage; el este subordonat în chip inconștient acestui ce general, chiar dacă ar vrea să se izoleze.

Tocmai în acest sens elementul speculativ al filozofiei practice a lui Pitagora constă chiar în faptul că ideea etică
277 trebuia să se realizeze în această asociație. Așa cum natura trece în concept și este ridicată la nivelul gîndului, tot astfel gîndul, ca gînd al realității conștiente, trece în realitate, în felul că el există ca spirit al unei comunități, iar conștiința individuală, ca conștiință care nu e reală, își obține realizarea într-o asociație; încît creșterea sau hrana, autoconservarea sa constă tocmai în a fi într-o atare substanță și în a se comporta față de aceasta în așa fel, încît ea, adică conștiința individuală, devine în această substanță conștiință de sine generală.

Vedem că pe timpul lui Tales eticul devine constituție generală de stat, după cum și principiul său teoretic este tot atît de general și de real; la Pitagora vedem că principiul teo-

* Diog. Laertios, VIII, § 16.

retic este înălţat din realitate în parte la nivelul gîndului (numărul este ceva intermediar), şi tot astfel vedem eticul separîndu-se din realitatea generală, conştientă, şi devenind o asociaţie, o societate, o formaţie intermediară între moralitatea generală, reală şi aceea de care individul trebuie să se îngrijească ca individ pentru moralitatea sa (moralitate individuală) scăpată spiritului general. Cînd vom vedea reapărînd filozofia practică, vom găsi-o pe această poziţie.

Cele expuse mai sus ajung pentru a ne putea face pe baza lor o idee despre sistemul pitagoreic. Totuşi, vreau să mai relatez pe scurt principalele momente ale c r i t i c i i pe care o face Aristotel* formei pitagoriciene a numărului. Aristotel spune cu bună dreptate : „Dacă este pus la bază numai" (numărul sau) „limita şi nelimitatul, parul şi imparul : ei nu arată prin aceasta cum ia naştere mişcarea şi cum, fără mişcare şi schimbare, există naşterea şi pieirea sau stările şi activităţile lucrurilor cereşti". Această lipsă este importantă. 1, 2, 3 sînt forme moarte şi seci ; viaţa, mişcarea este însă altă determinaţie, care lipseşte din aceste forme. Prin urmare, numărul este un 278
principiu cu totul abstract şi deficient. În al doilea rînd, Aristotel spune : „Din numere nu pot fi concepute alte determinaţii ale corpurilor, greutatea şi negreutatea lor" sau determinaţiile care sînt concepte cu totul diferite, concretul. Trecerea de la un număr oarecare la determinaţia concretă nu poate fi făcută în felul acesta. „Ei spun că nu există alt număr în afară de cel ce este în sferele cereşti", deci, de exemplu, o sferă cerească şi apoi o virtute, o însuşire morală sau un fenomen al naturii pe pămînt sînt determinate ca fiind unul şi acelaşi număr. În orice lucru sau calitate poate fi arătată prezenţa fiecăruia dintre primele zece numere, acelea avînd în ele momentele acestora. Dar, întrucît numărul trebuie să exprime o determinaţie mai precisă, această diferenţă cu totul abstractă devine absolut formală ; ca şi cînd planta ar fi cinci fiindcă are cinci stamine. Această determinare este tot atît de superficială ca şi determinările prin materie, oxigen etc. sau prin regiuni ale lumii. Este aici un formalism asemănător acestuia de astăzi, care vrea să aplice tabele, scheme de electricitate, magnetism, galvanism, compresiune şi expansiune, masculin şi feminin la toate, un mod de determinare cu totul gol acolo unde e vorba de real.

Lui Pitagora şi elevilor lui li se atribuie apoi multe gînduri ş t i i n ţ i f i c e şi d e s c o p e r i r i, care pe noi însă nu

* *Metaphys.*, I, 8.

ne privesc. Astfel se pare că el şi-ar fi dat seama că „luceafărul de dimineaţă şi cel de seară sînt unul şi acelaşi"*, că „Luna îşi primeşte lumina de la Soare"**. Descoperirea făcută în domeniul muzicii am amintit-o deja; dar cea mai vestită este teorema lui Pitagora. Aceasta este, de fapt, propoziţia principală în geometrie; ea nu trebuie considerată la nivelul unei alte pro-
279 poziţii oarecare. Se spune că Pitagora ar fi adus jertfă o hecatombă cînd a descoperit această teoremă***; el şi-a dat seama de importanţa ei. Şi trebuie să fi fost într-adevăr extraordinară bucuria lui cînd a ordonat să se aranjeze pentru sărbătorirea acestei descoperiri un ospăţ atît de mare, la care fuseseră invitaţi bogaţii şi poporul întreg. Descoperirea a meritat aşa ceva. A fost veselie şi sărbătoare a spiritului (a cunoaşterii)... pe socoteala boilor.

Alte reprezentări, relatate de pitagoricieni în chip întîmplător şi fără legătură între ele, nu prezintă interes filozofic (nimic nu este mai indiferent decît opiniile pe care le-au avut oamenii) şi trebuie amintite numai cu titlu de povestire. De exemplu, pitagoricienii ar fi admis existenţa unui spaţiu gol pe care-l respiră cerul, şi a unui spaţiu gol, care separă naturile unele de altele şi desparte între continuu şi discontinuu; acest spaţiu ar fi mai întîi în numere şi el ar despărţi natura lor"****. Diogenes Laertios relatează într-un mod cu totul insipid***** (după cum autorii de mai tîrziu reţin în genere, ceea ce e de natură exterioară şi lipsit de spirit) încă multe alte lucruri: „Aerul (ἄέρα) care înconjură Pămîntul este imobil" (ἄσειστον, desigur imobil prin sine însuşi) „şi nesănătos, şi tot ce este în el e muritor; însă aerul cel mai de sus este în mişcare veşnică, e curat şi este sănătos"; — alţii spun că este foc înconjurător — „în el fiind totul nemuritor şi divin. Soarele şi Luna şi celelalte stele sînt zei, fiindcă în ele predomină caldul, izvor al vieţii. Omul este înrudit cu zeii, fiindcă este părtaş la căldură; de aceea Dumnezeu are grijă de noi... De la Soare pătrunde
280 o rază prin eterul dens şi rece şi dă viaţă la toate; ei numesc aerul eter rece, iar marea şi umiditatea le numesc eter dens. Sufletul este o aşchie", ceva rupt „din eter (ἀπόσπασμα αἰθέρος)".

---

* Diog. Laertios, VIII, § 14.
** *Ibidem*, § 27.
*** *Ibidem*, § 12.
**** Aristotel, *Phys.*, IV, 6.
***** Libr. VIII, §§ 26—28.

C. ŞCOALA ELEATĂ

Filozofia pitagoreică nu posedă încă forma speculativă a expresiei pentru concept. Numerele sînt concepte, dar în modul reprezentării, al intuiţiei; sînt diferenţa în forma cantitativului, exprimată nu ca concepte pure; sînt un amestec. Această exprimare a esenţei absolute prin ceva ce este concept pur, adică ceva gîndit, şi mişcarea conceptului, adică a gîndirii, este momentul proxim care vedem că îşi face cu necesitate apariţia. Acest lucru se produce în şcoala eleată. Aici vedem gîndul devenindu-şi liber pentru el însuşi; vedem gîndul sesizîndu-se pur pe sine însuşi în ceea ce eleaţii proclamă ca fiind esenţa absolută şi vedem mişcarea gîndului în concepte. Aflăm aici începutul dialecticii, adică tocmai începutul mişcării pure a gîndirii în concepte; o dată cu aceasta găsim aici opoziţia gîndirii împotriva fenomenelor sau a fiinţei sensibile; opoziţia între ceea-ce-este-în-sine şi fiinţa-pentru-altul a acestui în sine; iar în esenţa obiectivă aflăm contradicţia pe care ea o poartă în ea însăşi (dialectica propriu-zisă). Dacă reflectăm în prealabil cum trebuie să se desfăşoare mişcarea gîndirii pure, ajungem la concluzia că: α) gîndul pur (fiinţa pură, unu, ca νοούμενον) se pune, se afirmă pe sine nemijlocit în simplitatea sa rigidă şi în identitatea sa cu sine însuşi, afirmînd tot restul ca fiind nimicnicie; β) gîndul, iniţial timid — care, după ce se întăreşte, îl recunoaşte şi pe altceva ca valabil şi-l acceptă — declară apoi că deopotrivă îl sesizează pe acest altceva în simplitatea sa şi-i arată în acesta însuşi nimicnicia lui; γ) gîndul pur pune în general pe altceva în multiplicitatea determinaţiilor lui. Astfel vom vedea în istorie elaboraţia eleată. Propoziţiile acestea 281
eleate interesează şi azi filozofia; ele sînt momente necesare care trebuie să apară în filozofie.

Trebuie să fie socotiţi ca făcînd parte din această şcoală Xenofan, Parmenide, Melisos şi Zenon. Xenofan trebuie privit ca întemeietor al şcolii, Parmenide este prezentat ca elev al lui Xenofan, iar Melisos şi cu deosebire Zenon ca elevi ai lui Parmenide. De fapt, ei trebuie să fie cuprinşi laolaltă ca şcoală eleată. Mai tîrziu ea îşi pierde numele, se numeşte sofistică şi sediul ei se mută şi el în Grecia propriu-zisă. Ceea ce începuse Xenofan, Parmenide şi Melisos au dezvoltat mai departe şi tot astfel ceea ce au susţinut aceştia a

perfecţionat Zenon. Aristotel* îi caracterizează pe primii trei astfel : „Parmenide pare că îl concepe pe Unu, conform conceptului (τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνός), Melisos conform materiei (τοῦ κατὰ τὴν ὕλην); de aceea primul şi spune că Unu este limitat, iar acesta din urmă că e nelimitat. Xenofan însă, care a formulat primul printre ei propoziţia lui Unu (căci Parmenide este prezentat ca elev al lui), n-a expus nimic în mod limpede", n-a determinat nimic precis referitor la acest Unu „şi n-a atins, nici una dintre aceste determinaţii (οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων ἔοικε οὐδετέρας θιγεῖν), ci, privind în nesfîrşitul cerului, a zis că Dumnezeu este Unu. Xenofan şi Melisos prezintă [lucrurile], în general, ceva mai sumar (μικρὸν ἀγροικότεροι), dar Parmenide pătrunde mai adînc (μᾶλλον βλέπων)", şi ajunge la concepte mai determinate. În general, despre Xenofan şi Melisos avem de spus mai puţin; în special ceea ce ne-a par-
282 venit în formă de fragmente şi de informaţii de la alţii despre acesta din urmă este încă în stare de fermentare tulbure; şi mai puţin încă ştim despre conceptele lui. În general, limbajul filozofic şi conceptele filozofice erau încă sărace şi filozofia a atins abia prin Zenon o exprimare mai pură a conţinuturilor sale.

1. XENOFAN

Epoca în care a trăit Xenofan** este destul de determinată, şi aceasta este suficient, fiind indiferent faptul că anul naşterii şi al morţii sale sînt nesigure. El a fost în genere contemporan cu Anaximandru şi cu Pitagora. Despre întîmplările vieţii lui este cunoscut cert numai faptul că el s-a refugiat, nu se ştie din ce cauză, din oraşul său natal, Colofon din Asia Mică, în Grecia Mare, locuind cu precădere în Zancle (azi Messina) şi în Catana (şi acum Catania), în Sicilia. Eu nu găsesc nicăieri la autorii antici relatarea că Xenofan ar fi trăit în Eleea, cu toate că toţi istoriografii moderni ai filozofiei relatează acest lucru, copiindu-se unii pe alţii. Anume, Tennemann*** spune că Xenofan s-a dus în a 61-a olimpiadă (536 a. Chr.) de la Colofon la Eleea. Diogenes Laertios însă nu relatează decît că Xenofan era în floarea vîrstei în olimpiada a 60-a, cînd a compus două mii de versuri despre colonizarea (istoria) oraşului Eleea, de unde s-a tras fără îndoială concluzia că el a şi trăit în Eleea.

* *Metaphys.*, I, 5.
** Diog. Laertios, IX, §§ 18—20.
*** Vol. I, pp. 151 şi 414.

Acest lucru îl afirmă Strabon* în chip explicit numai despre Parmenide şi Zenon, pe care el îi numeşte bărbaţi pitagoricieni. De aceea, abia de la aceştia doi şi-a primit şi şcoala eleată numele**. Xenofan a trăit aproape o sută de ani şi a apucat 283
încă războaiele medice (Olimpiada a 72-a, 3, anul 490 a. Chr., lupta de la Maraton). El era sărac, n-a avut mijloace să-şi înmormînteze copiii, ci i-a îngropat săpîndu-le groapa cu propriile sale mîini. După unii, Xenofan n-a avut învăţător; alţii spun că Arhelau i-ar fi fost dascăl, ceea ce ar fi împotriva cronologiei.

El a scris o carte despre natură (περὶ φύσεως), obiect general şi titlu al filozofiei de pe timpul acela. Cîteva versuri din această carte ni s-au păstrat; ele încă nu conţin raţionamente. Profesorul Brandis*** din Bonn le-a adunat laolaltă cu fragmentele rămase de la Parmenide şi Melisos. Filozofii mai vechi au scris în versuri; proza apare mult mai tîrziu. Simpliciu îl citează pe Teofrast ca pe cel de la care el a luat ceea ce spune despre Xenofan. Din cauza limbii neajutorate şi frămîntate a acestor versuri ale lui Xenofan, Cicero le numeşte *minus boni versus*****.

Cît priveşte **filozofia**, Xenofan este primul care a determinat esenţa absolută ca fiind Unu: „Totul [universul] este Unu". El l-a numit şi Dumnezeu: „Şi Dumnezeu e sădit în toate lucrurile şi el este" nesenzorial, „neschimbător"******..., „fără început, mijloc şi sfîrşit", nemişcat*******. În unele versuri ale lui Xenofan se spune: „Un zeu este cel mai mare între zei şi oameni; el nu poate fi asemănat cu muritorii nici ca figură, nici ca spirit"********; şi: „el vede pretutindeni, gîndeşte pretutindeni, aude pretutindeni"; cuvinte la care Diogenes Laertios 284

---

* Libr. VI, *ab. init.* κάμψαντι δ' ἄλλος συνεχὴς κόλπος, ἐν ᾧ πόλις, ἣν οἱ μὲν κτίσαντες Φωκαιεῖς Ὑέλην, οἱ δὲ Ἔλλην, ἀπὸ κρήνης τινός· οἱ δὲ νῦν Ἐλέαν ὀνομάζουσιν· ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο, ἄνδρες Πυθαγορεῖοι. δοκεῖ δέ μοι καὶ δι' ἐκείνους, οἰ ἔτι πρότερον εὐνομηθῆναι.

** Cicero, *Acad. Quest.*, IV, 12: *princeps Xenophanes, quem modo nominavi: deinde eum secuti Parmenides et Zeno: itaque ab his Eleatici philosophi nominabantur.*

*** *Commentationum Eleaticarum.* I, Altonae, 1813.

**** *Acad. Quest.*, IV, 23.

***** Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, I, 33, § 225: ἓν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι şi urm.

****** Simplicius, ad *Phys.* Arist., p. 5 b—6; Plutarh, *De plac. philos.*, II, 4.

******* Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 14, p. 714, ed. Potter:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίϊος, οὐδὲ νόημα.

mai adaugă: „Totul este gîndire şi raţiune"*. Am văzut că în filozofia fizică mişcarea este reprezentată ca o mişcare obiectivă, ca un proces de naştere şi de pieire. Pitagoricienii au reflectat tot atît de puţin asupra acestor concepte; ei s-au folosit şi de esenţa lor, de număr, ca de ceva fluid. Dar întrucît acum schimbarea este concepută în forma ei cea mai abstractă, ca neant, mişcarea aceasta obiectivă se transformă în mişcare subiectivă, trece pe latura conştiinţei, iar esenţa devine nemişcatul.

Cu aceasta Xenofan a negat caracterul de adevăr al reprezentărilor despre naştere şi pieire, despre schimbare, mişcare etc.; aceste determinaţii aparţin numai reprezentării sensibile. Principiul este: există numai Unul, există numai fiinţa. Unu este aici produsul nemijlocit al gîndului pur; în caracterul lui nemijlocit, el este fiinţa. Determinaţia lui „a fi" ne este cunoscută, este banală; „a fi" este un verb auxiliar în gramatică; dar cînd ne referim în felul de mai sus la „a fi" (fiinţă), noi îl aşezăm, ca pe o determinaţie particulară, alături de toate celelalte determinaţii. Dimpotrivă, aici el are sensul că tot restul nu posedă realitate, nu are în general fiinţă, este numai aparenţă; cu acesta trebuie să uităm de repenzentările noastre. Noi îl cunoaştem pe Dumnezeu ca spirit; dar grecii aveau în faţa lor numai lumea sensibilă, în imaginaţia lor aveau zeii. Astfel, ei nu aveau în lumea sensibilă nimic mai înalt în faţa lor, ei stăteau izolaţi. Şi întrucît n-au găsit în ea nici o mulţumire, au repudiat-o ca pe ceva ce nu este adevărat, ajungînd în felul acesta la gîndul pur. Aceasta înseamnă un progres enorm; şi gîndul a apărut astfel pentru prima dată, propriu-zis, liber pentru sine în şcoala eleată.

285 După cum această poziţie de gîndire este prima, ea este şi ultima la care revine intelectul. Lucru dovedit de epoca cea mai recentă, cînd Dumnezeu este conceput numai ca fiinţă supremă, ca identitate abstractă. Cînd spunem despre Dumnezeu: această fiinţă supremă este în afara noastră, deasupra noastră, nu putem cunoaşte nimic referitor la ea decît doar că este; încît Dumnezeu este ceea ce e lipsit de determinaţii. Dacă am cunoaşte determinaţii, aceasta ar fi cunoaştere; aşa însă trebuie să lăsăm să dispară orice determinaţie. Atunci adevărul

---

* Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX, § 144: Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει. Diog. Laertios, IX, § 19: σύμπαντα δὲ εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀΐδιον.

este numai că Dumnezeu este unul, dar nu în sensul că există numai un singur Dumnezeu (aceasta este o altă determinaţie), ci în înţelesul că el este numai acest ce identic lui însuşi. Aici nu este conţinută o altă determinaţie decît cea pe care o conţine enunţul şcolii eleate. Reflexia modernă a parcurs, desigur, un drum mai lung nu numai prin sensibil, ci şi prin reprezentări şi predicate filozofice despre Dumnezeu, pînă a ajuns la această abstracţie care nimiceşte totul, dar conţinutul ei, rezultatul, este acelaşi.

Cu aceasta este în cea mai strînsă legătură raţionarea dialectică a eleaţilor. Anume, ei au demonstrat mai de aproape că nimic nu se naşte şi nimic nu piere. (Realizarea aceasta aparţine îndeosebi lui Zenon.) Ei au arătat că schimbarea nu există sau că ea se contrazice în felul următor, atribuit lui Xenofan. Acest raţionament se găseşte la Aristotel*, în opera lui despre Xenofan, Zeno şi Gorgias, operă defectuoasă şi pe alocuri foarte deteriorată. Dar, cum lipseşte începutul unde se spune despre al cui raţionament este vorba, se fac numai presupuneri privitor la Xenofan; trebuie să observăm că numai titlul ne-ar putea preciza dacă Aristotel vorbeşte în fapt despre filozofia lui Xenofan. Scrierea începe: „El spune"; nu e numit nici un nume. Alte manuscrise au alte titluri. În această scriere Xenofan este menţionat (este menţionată o părere a lui)** în aşa fel 286
încît ar trebui să pară că, dacă cele relatate de Aristotel în cele precedente le-ar atribui lui Xenofan, el, Aristotel, ar vorbi altfel despre toate acestea. Este posibil ca Aristotel să se refere la Melisos sau la Zenon, cum şi spune adesea textul. Avem aici o dialectică mai dezvoltată, mai multă reflexie decît era de aşteptat după versurile lui Xenofan. Cum Aristotel spune explicit că Xenofan încă n-a determinat nimic limpede, raţionamentul dezvoltat pe care-l conţine textul aristotelic nu poate fi, desigur, atribuit lui Xenofan. Cel puţin atîta este cert că Xenofan însuşi nu ştia încă să-şi formuleze gîndurile atît de ordonat şi de precis cum sînt ele redate la Aristotel. Aici se spune:

„Dacă ceva este (εἴ τί ἐστι) este veşnic" (nesenzorial, neschimbător, neschimbabil, ἀΐδον). „Veşnic" este o expresie stîngace, deoarece, întrebuinţînd-o, ne gîndim îndată la timp, amestecăm în ea trecut şi viitor ca pe un timp infinit de lung; însă nu despre aceasta este vorba, acest ἀΐδιον, sau veşnic,

---

* *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, cap. 1.

** Cap. 2.

este ceea ce e acelaşi cu sine, e absolut prezent, fără să fie introdusă aici reprezentarea timpului. Ceea ce este, este — naşterea şi devenirea sînt excluse ; dacă acest ceva ar lua naştere el s-ar naşte din neant sau din fiinţă. „Este imposibil ca ceva să se nască din nimic. Dacă, acum, totul s-ar fi născut sau numai dacă totul nu ar fi veşnic, în ambele cazuri naşterea s-ar produce din nimic. Căci dacă totul s-ar fi născut, atunci mai înainte nu ar fi fost nimic. Dacă numai ceva ar fi ceea-ce-este şi din acesta s-ar naşte restul, acest unul" din care s-ar naşte restul (fenomenele) „ar deveni mai mult şi mai mare. Dar astfel mai multul şi mai marele s-ar naşte din nimicul lui însuşi, căci în ce e mai puţin nu este conţinut mai multul său şi nici în ceea ce
287 e mai mic mai marele său" ... „Tot atît de puţin poate lua naştere ceva din ceea-ce-e s t e, ci ceea-ce-e s t e este deja, acesta nu se naşte din ceea-ce-fiinţează" * ; eu îl pre-supun deja pe ceea-ce-este ; nu există trecere în ceea ce nu e acelaşi. „Fiind veşnic, ceea-ce-este e şi nelimitat, deoarece el nu are început din care s-ar naşte şi nici sfîrşit în care ar înceta" **. Tennemann*** spune : „Deoarece a găsit că naşterea este neinteligibilă", el a tras concluzia că ea nu e adevărată, că nu e s t e. „Totalitatea infinită este una, căci, dacă ar fi două sau mai multe, ele s-ar mărgini una pe alta", ar avea deci un început şi un sfîrşit ; una dintre ele ar fi neantul celeilalte, ea provenind din acest neant. „Acest Unu este acelaşi cu sine însuşi, fiindcă dacă ar fi neacelaşi n-ar mai fi afirmat numai unul, ci mulţi. Acest Unu este şi imobil, deoarece el nu se mişcă, dat fiind faptul că el nu trece în ceva (μὴ ἕς τι ὑποχωρῆσαν) ; iar dacă ar trece, el ar trebui să se mişte în plin sau în vid : în plin este imposibil, în vid e tot atît de imposibil, fiindcă acesta este neantul. De aceea Unu este lipsit de dureri şi e sănătos (ἄνοσον), nemodificîndu-şi poziţia sau figura şi nici amestecîndu-se cu altceva. Căci toate aceste determinaţii includ în ele că ceea-ce-nu-este ia naştere şi că ceea-ce-este piere, ceea ce e imposibil". Prin urmare se arată că există contradicţie acolo unde se vorbeşte de naştere şi de pieire.

Acestui adevăr şi acestei propoziţii adevărate Xenofan le opune opinia. Schimbarea şi multiplul desfiinţate din esenţă apar, pe de altă parte, în conştiinţă, ca în conştiinţa care are

---

* Cf. Simplicius, în Arist. *Phys.*, p. 22 b.

** Cf. Diog. Laertios, IX, 19 : πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστιν.

*** Vol. I, p. 156.

păreri. Este necesar să fie spus ceea ce a spus Xenofan atunci
cînd este păstrată numai latura negativă, suprimarea acestor
momente, absolutul lipsit de predicate. „În intuiţia sensibilă 288
există contrariul pentru noi, anume o mulţime de lucruri,
schimbările lor, naşterea şi pieirea lor, şi amestecul lor. În felul
acesta, acea primă cunoaştere apare, alături de aceasta, a doua
cunoaştere, care pentru conştiinţa obişnuită este tot atît de
certă ca şi prima". Xenofan, pare-se, n-a optat pentru una din
ele, ci, ezitînd între ele, ar fi limitat cunoaşterea adevărului
la procedeul următor : între două cunoaşteri opuse trebuie pre-
ferată opinia cea mai verosimilă, dar această cunoaştere, căreia
i s-a dat preferinţă, trebuie considerată ea însăşi numai ca o
opinie mai tare şi nu ca adevăr. Astfel se exprimă Aristotel*
despre Xenofan.

Scepticii au văzut în această concepţie a lui Xenofan
ideea incertitudinii tuturor lucrurilor. Şi Sextus citează uneori
versuri avînd acest sens :

Nimeni n-a ştiut vreodată ceva clar şi nici nu va şti vreodată
Ce spune atît despre zei, cît şi despre univers.
Căci chiar dacă ar reuşi să spună tot ceea ce e mai perfect,
Totuşi el însuşi nu şi-ar da seama de aceasta, fiindcă asupra a toate apasă
opinia **.

Generalizînd, Sextus explică sensul acestor versuri astfel :
„Ca şi cînd ne-am închipui că mai mulţi inşi ar căuta noaptea
aurul dintr-o casă în care se află multe lucruri de preţ ; fiecare 289
dintre aceştia ar crede că el a găsit aurul, dar totuşi n-ar fi
sigur, chiar dacă l-ar fi găsit efectiv. În chip asemănător intră
filozofia în lumea aceasta, ca într-o casă mare, să caute ade-
vărul ; chiar dacă l-ar găsi, ei nu vor putea totuşi şti că l-au aflat".

Exprimarea nedeterminată xenofanică ar putea semnifica
doar că nimeni nu ştie ceea ce el (Xenofan) ne dă aici ca fiind
cunoscut. Sextus Empiricus, în *Adv. Log.* I, 110, interpretează

---

* *De Xenophane* etc., c. 1.

** *Adv. Math.*, VII, §§ 47—52, 110, 111 ; VIII, § 326 ; *Pyrrh. Hyp.*, II, c. 4, § 18 :

Καὶ τὸ μέν οὖν σαφὲς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν· οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων.
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δοκὸς δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται ...

ὥστε κριτήριον γίνεσθαι ... τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι, τὸν τοῦ εἰκότος, ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον. ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ λόγου κατέγνω.

lucrurile în sensul că „Xenofan nu suprimă orice cunoaştere (κατάληψιν) ci numai pe cea ştiinţifică şi certă (ἀδιάπτωτον), iar pe cea bazată pe opinie (τὴν δοξαστήν) o păstrează. Acest lucru îl spune el în propoziţia : « Asupra tuturor apasă opinia »". „Încît, după el, criteriul este părerea, adică verosimilul, şi nu ceea ce e ferm şi sigur. Parmenide însă, prietenul lui Xenofan, a repudiat opinia". Dar consecventă şi potrivită Unului său este suprimarea reprezentărilor, ceea ce face el în mod dialectic în cele precedente ; sigur este numai că nimeni nu cunoaşte adevărul şi nu ştie ce spune cu aceasta ; şi chiar dacă un gînd adevărat îi va fi trecut prin cap, el nu va fi ştiut că acesta a fost adevărat ; „părerea apasă peste toate" este şi aceasta tot numai o părere.

Constatăm aici la Xenofan existenţa unei duble conştiinţe : o conştiinţă pură, conştiinţă a esenţei, şi o conştiinţă a opiniei. Cea dintîi era pentru el conştiinţa divinului, şi ea este dialectica pură care se comportă negativ faţă de tot ce e determinat, suprimîndu-l. De aceea, după cum el se pronunţă împotriva lumii simţurilor şi a determinaţiilor finite ale gîndirii, tot astfel se declară în chipul cel mai hotărît şi împotriva reprezentărilor mitologice ale grecilor despre zei. Xenofan spune între altele : „Dacă boii şi leii ar avea mîini pentru a executa opere de artă
290 cum fac oamenii, i-ar picta şi ei pe zei, dîndu-le corpul şi figura pe care le au ei înşişi"*. Xenofan condamnă şi reprezentările lui Homer şi Hesiod despre zei : „Homer şi Hesiod i-au încărcat pe zei cu tot ce este ruşinos cînd e vorba de oameni şi cu ce merită să fie blamat : furturi, adultere şi înşelări reciproce"**.

După cum, pe de o parte, Xenofan a determinat esenţa absolută în felul acesta ca pe ceea ce e simplu, dar care pătrunde ceea ce este, fiind prezent în acesta, tot astfel, pe de altă parte, el filozofează despre fenomene, filozofie despre care, în parte, nu ni s-au transmis decît fragmente, iar în parte aceste păreri din domeniul fizicii nici nu prezintă mare interes ; ele nici n-ar avea semnificaţie dialectică ; tot atît de puţină ca şi părerile fizicienilor noştri. În această privinţă, cînd Xenofan spune

---

* Brandis, *Commentationum Eleaticarum*, partea I, p. 68.

** Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX. § 193 :

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισι ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε, καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

că „din pămînt este totul, şi în pămînt sfîrşeşte totul"*, această aserţiune a lui nu are sensul că el ar înţelege prin pămînt esenţa (un principiu fizic), sens care era exprimat în apa lui Tales. Aristotel spune explicit că nici un filozof n-a considerat pămîntul ca principiu absolut.

2. PARMENIDE

Parmenide este o figură proeminentă în şcoala eleată. După Diogenes Laertios, el s-a născut în Eleea dintr-un neam cu vază şi bogat. Cu toate acestea, despre v i a ţ a lui se ştie puţin. Aristotel (*Metaph.*, I, 5) înfăţişează ca pe o legendă informaţia 291
că el ar fi fost elev al lui Xenofan. Sextus Empiricus îl numeşte pe Parmenide prieten (γνώριμος) al lui Xenofan**. Diogenes Laertios*** relatează mai precis că „el l-a audiat pe Anaximandru, precum şi pe Xenofan, dar nu l-a urmat pe acesta" (οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ, ceea ce pare a se referi numai la comportarea exterioară; „el a trăit însă împreună cu Aminias şi cu Diochaetes pitagoricianul, l-a urmat mai mult pe acesta şi s-a lăsat convins de el şi nu de Xenofan să ducă o viaţă liniştită". Este stabilit că viaţa lui Parmenide s-a scurs în general între Xenofan şi Zenon, încît el este contemporan cu ei, fiind mai tînăr decît primul şi mai în etate decît al doilea. După Diogenes Laertios****, Parmenide era în floarea vîrstei în a 69-a olimpiadă (504—501 a. Chr.). Evenimentul cel mai important este călătoria lui la Atena împreună cu Zenon, unde Platon îi pune să se întreţină cu Socrate. În general, acest lucru poate fi admis, nu poate fi însă stabilit cît adevăr istoric este aici. În *Teetet*****, Platon îl face pe Socrate, provocat să examineze sistemul eleaţilor, să spună: „Pe Melisos şi pe ceilalţi care susţin că totul este Unul în repaus nu mă încumet să-i tratez aspru (φορτικῶς σκοπῶμεν),

---

* Sext. Emp., *Adv. Math.*, X, §§ 313, 314; Simplicius, în Arist., *Phys.*, p. 41:

Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.
Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα. —
Γῆ καὶ ὕδωρ πάνθ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται.

** *Adv. Math.*, VII, § 111.

*** Libr. IX, § **21**: ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινίᾳ καὶ Διοχαίτῃ τῷ Πυθαγορικῷ,... γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούσιος, ὑπ' Ἀμεινίου, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη.

**** Libr. VIII, § 23.

***** *Teetet*, p. 183 (ed. Bekk., p. 263); *Sofistul*, p. 217 (p. 127).

dar și mai puțin pe Parmenide. Deoarece el îmi pare, ca să vorbesc ca Homer, demn de considerație și totodată serios (κατὰ τὸ τοῦ Ὁμήρου· αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε); căci am avut legături cu el și am ascultat discursuri frumoase de la el cînd eu eram de tot tînăr, iar el era deja foarte bătrîn". În dialogul *Parmenide* al lui Platon, unde persoanele care conver-
292 sează sînt, cum se știe, Parmenide și Socrate, circumstanțele istorice ale acestei întîlniri sînt determinate mai de aproape * : „Parmendie era deja foarte bătrîn, cu păr alb de tot, frumos ca înfățișare, avînd cam 65 ani ; Zenon se apropia de 40". — Aceste două călătorii au fost situate în olimpiada a 80-a (460—457 a. Chr.) **. Astfel, Socrate pare totuși să fi fost prea tînăr — născut în olimpiada a 77-a, 4 (469 a. Chr.) — pentru a fi putut să ducă dialoguri ca acela pe care-l relatează Platon. De altfel, principalul ca acestui dialog, scris în spiritul școlii eleate, aparține lui Platon însuși. Mai știm în legătură cu împrejurările vieții lui Parmenide că el s-a bucurat de foarte mare stimă și în fața concetățenilor săi din Eleea ; bunăstarea lor trebuie atribuită îndeosebi legilor pe care le-a dat lor Parmenide ***. În indexul (πίναξ) lui Cebes (la început) găsim expresia „o viață parmenidiană" întrebuințată proverbial pentru a semnifica o viață morală.

Trebuie notat că Platon, acolo unde este precis vorba de școala eleată, nu-l amintește de loc pe Xenofan, ci numai pe Melisos și pe Parmenide. Iar dacă adăugăm acest fapt la toate cele deja relatate, se pare că-i aparține lui Parmenide ceea ce a fost redat despre Xenofan. De altfel, faptul că în unul dintre dialogurile sale Platon îi conferă lui Parmenide rolul principal, punîndu-i în gură cea mai sublimă dialectică ce-a existat vreodată, acest fapt nu aparține încă aici. Dacă la Xenofan prin propoziția „din nimic se naște nimic" este în general negată nașterea și ceea ce are legătură cu ea sau poate fi redus la ea, la Parmenide opoziția dintre ființă și neființă apare în formă mai determinată, cu toate că încă într-un mod lipsit de conștiință.
293 Sextus Empiricus și Simplicius ne-au păstrat cele mai importante fragmente din poemul lui Parmenide, căci și Parmenide și-a expus filozofia în formă de poem. Primul fragment

---

* P. 127, Steph. (ed. Bekk., p. 4).
** Tennemann, vol. I, p. 415.
*** Diog. Laertios, IX, § 23; vezi și Casaubonus, *ad h. l.*
**** Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, § 111.

lung este o introducere alegorică în poemul său despre natură. Această introducere este maiestuoasă, oglindeşte maniera timpului şi ne arată, în ansamblul ei, un suflet violent, energic, care luptă să prindă şi să exprime esenţa. Putem reda filozofia lui Parmenide de cele mai multe ori cu propriile lui cuvinte. Introducerea glăsuieşte :

„Caii care m-au purtat aşa cum i-a mînat curajul lor, m-au dus pe drumul mult vestit al zeiţei, care conduce pe bărbatul ştiutor spre împărăţia adevărului. Fecioare" (simţurile)* „arătau calea. Osia înfierbîntată în butucii roţilor scîrţîia, cînd fiicele Soarelui" (acestea ar fi ochii**) „au alergat spre mine şi, părăsind sălaşul nopţii, grăbindu-se spre lumină, ridicară cu mîinile lor vălul, acolo unde sînt porţile căilor zilei şi nopţii. Cereştile fecioare se apropiară de porţile mari a căror dublă cheie o păstrează Dike cea mult pedepsitoare (πολύποινος). Tinerele fete i se adresează cu cuvinte prietenoase şi o convinseră să ridice fără întîrziere de pe porţi zăvorul cel în formă de ghindă. Date la o parte, porţile lăsară să se caşte o mare deschizătură, iar fecioarele mînară caii şi carul prin poarta deschisă. Zeiţa m-a primit cu bunăvoinţă, mi-a luat mîna dreaptă într-a sa şi-mi adresă aceste cuvinte : Fii binevenit, tu care eşti condus aici, în casa mea, de vizitii şi cai nemuritori ! Nu o soartă vitregă, ci Temis şi Dike te-au mînat (pe această potecă foarte 294
îndepărtată de drumul bătătorit al oamenilor). Trebuie să înveţi a cunoaşte totul, atît inima (ἦτορ) neclintită a adevărului care convinge, cît şi părerile muritorilor, în care nu sălăşluieşte ştiinţa adevărată (πίστις ἀληθής)... Dar de la această din urmă cale ţine-ţi departe gîndul scrutător şi nu lăsa ca obişnuinţa cea mult încercată să te împingă pe acest drum şi să asculţi de ochii cei buimăciţi, de urechea cea sonoră sau de limba ta. Tu trebuie să cîntăreşti numai cu raţiunea învăţătura mult examinată pe care ţi-o voi expune. Drumul îl greşeşte numai dorinţa".

După aceasta, zeiţa expune totul : dubla cunoaştere : 1) aceea a adevărului, obţinută prin gîndire, şi 2) aceea a opiniei formînd cele două părţi ale poemului. Într-un alt fragment*** ni s-a păstrat partea principală a acestei învăţături : „Află", spune zeiţa, „care sînt cele două căi ale cunoaşterii.

---

* Sextus Empiricus, *Adv. Math., VII* 112.

** *Ibidem* , § 113.

*** Proclus, în *Timaeus*, p. 29 b (Brandis, *op. cit.*, pp. 103 şi urm.); Simplicius, în Arist., *Phys.*, p. 25 a.

Una [arată] că numai ființa este și că neantul nu este; aceasta este calea convingerii, pe ea se află adevărul. A doua cale [arată] că ființa nu este și că neființa este necesară; despre această a doua cale îți spun că este un drum cu totul irațional, deoarece neantul tu nu-l poți nici cunoaște, nici atinge, nici exprima". De fapt, neantul se convertește în „ceva", cînd este gîndit și exprimat. Noi spunem ceva, gîndim ceva cînd vrem să gîndim neantul și să-l exprimăm.

„Este necesar ca ceea ce vorbim și gîndim să fie ceea-ce-este, căci ființa este, iar neantul nu este de loc". Aceasta este determinarea cea scurtă și acestui neant îi aparține în general negația, în formă mai concretă: limita, finitul, mărginirea; *omnis determinatio est negatio* este marea propoziție a
295 lui Spinoza. Parmenide spune că, orice formă ar lua negativul, el nu există de loc. A considera neantul ca ceea ce e adevărat „este [a merge] pe calea erorii pe care rătăcesc numeroși muritori ignoranți și cu dublu cap. Căci nepriceperea călăuzește în pieptul lor simțul lor rătăcit și ei sînt purtați încoace și încolo, zăpăciți ca niște surzi și orbi, ca niște gloate lipsite de judecată, pentru care ființa și neființa este tot una, și apoi iarăși nu este tot una". Greșeala este de a le confunda una cu cealaltă și de a le atribui aceeași valoare sau de a le deosebi, ca și cînd ceea-ce-nu-este ar fi ce e limitat în general. „Astfel drumul lor al tuturor se reîntoarce înapoi în sine"*, el este o mișcare ce se contrazice totdeauna pe sine, se dizolvă. Reprezentarea omenească consideră acum cutare lucru ca esență, iar acum contrariul lui, și apoi iarăși un amestec al lor; permanentă contradicție.

„Dar adevărul e numai ceea-ce-este. Aceata e necreat și nepieritor, întreg, dintr-o singură origine (μουνογενές), nemișcat și fără sfîrșit. El nu a fost, nici nu va fi, ci el este acum tot, deodată, — unul, continuu. Căci ce naștere (γέννην) ai vrea să cauți pentru el? Cum și de unde ar fi putut el crește? Nu îți voi îngădui nici să spui, nici să gîndești că el s-a născut din ceea-ce-nu-este, fiindcă nu se poate nici spune și nici gîndi că ceea-ce-este nu este. Ce necesitate (χρέος) l-ar fi putut face să se ivească mai curînd sau mai tîrziu din neant? Prin urmare, ceea-ce-este trebuie sau să fie întru tot (πάμπαν) sau să nu fie de loc. Niciodată puterea convingerii nu va permite ca ceva să se nască vreodată din ceea-ce-nu-este"**. „Astfel nașterea a

* Simplicius, în Arist., *Phys.*, p. 19 a și 25 a și b.
** *Ibidem*, p. 17 a și 31 a.

dispărut (ἀπέσβεσται), iar pierirea este de necrezut (ἄπιστος). Ceea-ce-este nu e divizibil, deoarece el îşi este absolut identic sieşi; căci nu este aici un mai mult, altfel nu ar fi coerent, şi nici un mai puţin, ci totul e plin de fiinţă. Astfel, totul este o continuitate, căci fiinţa se mărgineşte cu fiinţa. Ceea-ce-este e neschimbător şi imobil în sine însuşi (κεῖται), e ferm în sine însuşi, ţinut în limitele legăturilor puternice de puternica necetitate. De aceea nu putem spune că ceea-ce-este e infinit (ἀτελεύτητον), căci nu îi lipseşte nimic; iar dacă ar fi infinit, i-ar lipsi totul"**. Această fiinţă nu este nedeterminatul (ἄπειρον), dat fiind faptul că ea este ţinută în limitele necesităţii. Aristotel atribuie astfel lui Parmenide delimitarea (πεπερασμένον). Sensul care trebuie atribuit termenului de „limită" este determinat. Dar la Parmenide aceea ce limitează în chip absolut este necesitatea (ἀνάγκη, δίκη) strict determinată în sine, absolută. Este important faptul că el a depăşit conceptul confuz de „infinit". 296

„Gîndirea, şi aceea ce în virtutea căruia gîndul este totuna. Căci tu nu vei găsi gîndirea fără ceea-ce-este şi în care ea se exprimă" (se manifestă, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν); „căci nimic nu este şi nu va fi în afară de ceea-ce-este"* (de fiinţă). Aceasta este ideea principală. Gîndirea se produce pe sine; ceea ce e produs este un gînd; în consecinţă, gîndirea este identică cu fiinţa ei, fiindcă ea nu e s t e nimic în afară de fiinţă, în afară de această mare afirmaţie. Plotin***, relatînd acestea, spune: „Parmenide a susţinut această concepţie întrucît el nu a situat fiinţa în lucrurile sensibile".

Sofiştii au tras de aici concluzia: „Totul este adevăr, nu există eroare, deoarece eroarea este nefiinţa, care nu poate fi gîndită". Filozofarea propriu-zisă a început cu Parmenide; aici trebuie văzută ridicarea în domeniul a ceea ce e de natură ideală. Un om se liberează de toate reprezentările şi părerile, le neagă orice caracter de adevăr şi susţine că numai necesitatea, fiinţa, este adevărată. Acest început este, se înţelege, încă neclar şi nedeterminat; nu poate fi explicat mai mult ceea ce conţine acest început; dar tocmai acest proces de explicare constituie elaborarea filozofiei însăşi, elaborare care aici 297

* Simplicius, în Arist., *Phys.*, p. 31 b.

** *Ibidem*, p. 19.

*** *Eneida*, V, libr. I, c. 8: Παρμενίδης ἥπτετο τῆς τοιαύτης δόξης κόθορνον εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὂν οὐκ ἐν αἰσθητοῖς ἐτίθετο· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι λέγων, καὶ ἀκινητὸν δὲ λέγει τοῦτο.

nu este încă dată. De aceasta se leagă dialectica potrivit căreia ceea ce se schimbă nu are adevăr; deoarece, dacă luăm determinații în sensul lor curent, se ajunge la contradicții.

Avem apoi, la Parmenide, expuneri metaforice. Cînd vorbește despre totalitatea ființei, avem și forma: „Deoarece limita extremă a ființei este desăvîrșită (πεῖρας πύματον), ea este împlinită în toate direcțiile, asemenea masei unei sfere bine rotunjite (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ), păstrîndu-se în echilibru (μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ), în toate părțile sale plecînd de la centru, căci ea nu poate fi aici sau acolo mai mare ori mai mică. Fiindcă nu este nici o neființă care s-o împiedice să se extindă în mod egal", care o împiedică să ajungă la unitate cu ea însăși, „și nici nu este nici o ființă în care să fie un gol al ființei care să fie mai mult aici și mai puțin acolo. Deoarece totalitatea ființei nu are lipsuri, astfel ea este pretutindeni în același fel, aceeași cu sine (ἶσον ὁμῶς), în ce privește determinațiile ei"*. Plotin** spune: „El compară ființa cu o formă sferică, deoarece ea cuprinde în sine totul, iar gîndirea nu este în afara ei, ci este conținută în ea". Forma
298 sferică este forma ce se poartă pe sine în mod egal. Iar Simplicius: „Nu trebuie să ne mirăm, deoarece, din cauza ținutei lui poetice, el se menține și pe planul unei ficțiuni mitologice (πλάσματος)". Cu acest prilej ne vine îndată în minte că sfera este mărginită (și încă în spațiu) și că de aceea trebuie să fie altceva dincolo de ea. Dar conceptul sferei înseamnă identitate de comportare a ceea ce a diferit, deși prin el trebuia să fie exprimată tocmai nediferențierea. Prin urmare, nu avem aici o imagine justă.

La această doctrină a adevărului, Parmenide mai adaugă învățătura despre părerile omenești, sistemul înșelător al lumii***: „Oamenii au pus două forme în opiniile lor, dintre care una nu trebuia să fie, și în privința aceasta s-au înșelat. Dar ei le-au opus una celeilalte în ce privește forma lor și le-au atribuit semne distinctive diferite: uneia dintre ele, ei îi acordă focul eteric al flacării, ce e de tot fin, absolut identic cu el însuși (ἑαυτῷ πάντοσε τωὐτόν), dar neidentic cu altul. Cealaltă este tocmai contrariul lui, anume noaptea sumbră, esența densă și grea". Celui dintîi

---

* Simplicius, *op. cit.*, p. 27 b și 31 b.

** *Eneida* V, libr. I, c. 8: τὸ ὂν σφαίρης ὄγκῳ ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα, καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ.

*** Simplicius, *op. cit.*, p. 7 b și 39 a.

i se atribuie căldură, moliciune, lipsă de greutate, acestuia din urmă recele. „Dar fiindcă toate au fost numite lumină şi noapte şi fiindcă determinaţiile acestora sînt atribuite cutăror sau cutăror lucruri, toate sînt pline în acelaşi timp de lumină şi de întunecată noapte, ambele sînt la fel, deoarece nimic nu este fără amîndouă". Asemenea lui Aristotel *, şi ceilalţi istoriografi susţin în unanimitate că Parmenide stabileşte pentru sistemul lucrurilor fenomenale două principii: caldul şi recele; datorită legăturii care există între acestea, există totul. Lumina, focul, este determinat ca ceea ce e activ, ceea ce dă viaţă; noaptea, recele, ca ceea ce este pasiv.

Parmenide vorbeşte şi în felul lui Pitagora — de altfel Strabon îl numeşte ἀνὴρ Πυθαγορεῖος — în cuprinsul repre- 299
zentării următoare **: „Sînt coroane (στεφάναι) împletite unele peste altele (ἐπαλλήλους), dintre care una este totdeauna din ceea ce nu e dens (ἀραίου), iar cealaltă din ceea ce e dens (πυκνοῦ); între care se găsesc altele, făcute din lumină şi întuneric amestecate... (cele mai strîmte sînt din foc impur, cele de deasupra lor, din noapte, prin care trece forţa flăcării)... Dar ceea ce le ţine pe toate laolaltă este ceva ferm, asemenea unui zid, sub care este o coroană de foc; şi coroana cea mai din mijloc din cele nedense este şi ea de foc. Iar cea mai din mijloc dintre cele făcute din lumină şi întunerec este zeiţa" (δαίμων, natura), „care dirijează totul (κυβερνήτης), distribuitorul (κληροῦχος), Dike şi Necesitatea. Fiindcă ea este principiul oricărei producţii pămînteşti şi al oricărui amestec, principiu care împinge elementul masculin să se amestece cu cel feminin şi invers... Ea şi-a luat ca ajutor pe Eros" şi a creat din acesta pe toţi zeii ***. Mai departe se spune: „Aerul este o secreţie a Pămîntului (ἀναπνοή), Soarele şi calea laptelui sînt exalaţia focului, Luna este amestec de aer şi foc" etc.

Ne mai rămîne acum să arătăm cum a explicat Parmenide senzaţia şi gîndirea; explicaţie care ar putea, fără îndoială, apărea ca o explicaţie materialistă. Anume, Teofrast observă în legătură cu aceasta: „Parmenide n-a determinat nimic mai de aproape în această privinţă, ci numai că, existînd două elemente, cunoaşterea este determinată potrivit preponderenţei

* *Metaphys.*, I, 3 şi 5.
** Plutarh, *De plac. philos.*, II, 7; Eusebius, XV, 38; Stobaeus, *Ecl. Phys.*, c. 23, p. 482—484; Simplicius, *op. cit.*, p. 9 a şi 7 b.
*** Cf. Brandis, *op. cit.*, p. 162.

300 unuia dintre aceste elemente; fiindcă, după cum este precumpănitor caldul sau recele, gîndul devine altul: mai bun şi mai pur este cel determinat de cald, totuşi are şi el nevoie de o anumită măsură" *.

După cum îi rămîne omului în membrele hoinare amestecul**,*
Tot astfel îi este şi inteligenţa; fiindcă ceea ce gîndeşte în om
Este totodată şi natura membrelor fiecăruia şi a totului;
Căci, din ceea ce este, cel mai mult este doar gîndul.

„Prin urmare, pentru el senzaţie şi gîndire este tot una; el face să se nască memoria şi uitarea din acestea prin amestec. Dar nu precizează dacă ele intră în proporţie egală în amestec, dacă e gîndire sau nu, sau ce fel de stare este aceasta. Este însă clar faptul că el a atribuit simţire şi la ce este opus în sine şi pentru sine, întrucît spune: ceea ce e mort nu simte lumina, caldul şi vocea, deoarece îi lipseşte focul; simte însă recele, liniştea şi ce este opus; şi în general orice existent posedă o anumită cunoaştere (γνῶσίν τινα)". De fapt, această concepţie a lui Parmenide este, dimpotrivă, contrariul materialismului, acesta caracterizîndu-se prin faptul că el compune sufletul din părţi, din forţe independente (calul de lemn al simţurilor).

3. MELISOS

Este puţin de spus despre el. Aristotel, unde îl menţionează, îl aminteşte totdeauna împreună cu Parmenide, ca identic acestuia în ce priveşte concepţiile. Melisos este numit elev al lui Parmenide***, numai că această calitate de a fi elev este ceva nedeterminat. Se mai relatează despre el că ar fi avut legături şi cu Heraclit. Era de origine din Samos, ca şi Pitagora; şi de altfel a fost un om de stat care s-a bucurat de consideraţie în mijlocul poporului său. Plutarh**** relatează
301 că Melisos, ca amiral al celor din Samos, a cîştigat o victorie într-o luptă contra atenienilor. A fost în floarea vîrstei în a 84-a olimpiadă (444 a. Chr.). Din punct de vedere filozofic este puţin de notat despre el. Din scrierea lui în proză despre

---

* *De sensu*, p. 1, ed. Stephen, 1557 (*citante* Fülleborn, p. 92).
** πολυπλάγτων.
*** Diog. Laertios, IX, § 24.
**** În *Pericle*, c. 26.

natură, Simplicius* a păstrat mai multe fragmente, care conţin aceleaşi gînduri şi argumentări ca şi fragmentele parmenidiene, însă în parte într-o formă ceva mai amănunţită. Se pune întrebarea dacă ceea ce-i atribuie Aristotel lui Xenofan nu-i aparţine cumva lui Melisos? Din punctul de vedere al formei, cele atribuite de Aristotel lui Xenofan se prezintă prea elaborat nu numai pentru acesta, dar chiar şi pentru Parmenide.

Cît priveşte deosebirea care există între filozofia lui Melisos şi filozofia lui Parmenide, Aristotel ne dă numai precizările următoare: α) „Parmenide pare a concepe pe Unu potrivit conceptului (κατὰ λόγον), iar Melisos conform materiei (καθ' ὕλην)"; — primul pare a concepe esenţa ca esenţă a gîndirii, acesta din urmă o concepe ca materie. Decît, în esenţa pură, fiinţă, Unu, această deosebire cade: atît materia pură, cît şi gîndul pur (cînd vorbesc eu de această diferenţă) nu există pentru Parmenide şi Melisos înşişi, ci sînt suprimate; ea a trebuit să existe numai în modul lor de exprimare prin care ar fi putut să pară că Unul (μᾶλλον φορτικός)** a conceput esenţa mai curînd aşa, iar celălalt mai curînd altfel.

Sau precizarea că β) deosebirea constă în faptul că „Parmenide a susţinut că fiinţa, care e una, este limitată, iar Melisos că este nemărginită". Dacă Parmenide ar fi susţinut într-adevăr că Unu [fiinţa] este mărginit, el şi-ar fi contrazis nemijlocit propria filozofie, fiindcă limita este nefiinţa fiinţei; el ar fi 302
afirmat nefiinţa. Dar cînd Parmenide vorbeşte despre limită constatăm că în general limbajul lui poetic nu este pretutindeni exact; şi apoi limita ca limită pură este ea însăşi simplă, e absolută negativitate. Fiinţa, ca fiinţă simplă, este limită absolută a tot ce se spune şi se afirmă; adică în ea orice alt ceva este suprimat. Necesitatea este şi ea această negativitate pură, mişcare pură în sine însăşi (deşi nemişcată ca gînd); este absolut contrariul, legat de contrariul său.

γ) Sau, a treia precizare referitoare la deosebirea dintre filozofia lui Parmenide şi filozofia lui Melisos: Parmenide a formulat în acelaşi timp şi o ştiinţă a opiniei (sau a realităţii), căreia i s-ar opune deci fiinţa ca esenţă pentru gîndire.

---

* *Op. cit.*, p. 7 şi urm.

** Arist., *Phys.*, 1, 2.

4. ZENON

Particularitatea lui Zenon este dialectica. El este maestrul şcolii eleate : prin el gîndirea pură a acestei şcoli devine mişcare a conceptului în el însuşi, suflet pur al ştiinţei ; el este iniţiatorul dialecticii. Anume, la eleaţii de pînă acum am avut numai propoziţia : „Neantul nu este real, el nu este de loc, şi deci naşterea şi pieirea sînt înlăturate". În schimb, la Zenon întîlnim, fără îndoială, şi o astfel de afirmare şi o suprimare a ceea ce o contrazice, dar îl vedem în acelaşi timp începînd nu cu această afirmare, ci vedem raţiunea făcînd începutul, — o vedem cum, calmă în sine însăşi, nimiceşte ceea ce este afirmat ca fiinţînd. Parmenide afirmase : „Totalitatea este neschimbătoare, căci în schimbare ar fi pusă nefiinţa a ceea ce este ; or, nu este decît fiinţa, în « este nefiinţa » subiectul şi predicatul se contrazic". Zenon, dimpotrivă, spunea : „Puneţi schimbarea voastră ; în ea, ca schimbare, este neantul ei, sau ea nu este nimic". În plus, pentru premergătorii lui Zenon, schimbarea era mişcare determinată, împlinită ; Zenon a vorbit îndreptîndu-se contra mişcării ca atare, adică a mişcării pure.

303 Zenon a fost şi el un eleat ; a fost cel mai tînăr dintre ei şi a trăit, îndeosebi la început, împreună cu Parmenide. Acesta l-a îndrăgit foarte tare şi-l considera ca pe un fiu al său. Pe adevăratul său tată îl chema Teleutagora. Zenon s-a bucurat în cursul vieţii sale de mare cinstire, nu numai în cuprinsul oraşului său natal, ci a fost în general celebru şi deosebit de preţuit ca învăţător *. Platon** aminteşte referitor la Zenon că veneau la el bărbaţi din Atena şi din alte locuri ca să fie formaţi de el. I se atribuie ca semn al unei mîndre mulţumiri de sine faptul că (în afară de călătoria făcută la Atena) el şi-a petrecut fără întrerupere viaţa în Eleea şi n-a trăit timp mai îndelungat în Atena cea mare şi puternică pentru a culege aici glorie***. Deosebit de celebră i-a devenit moartea datorită tăriei sufletului lui, manifestată prin jertfirea vieţii sale pentru a elibera un stat de tiranul său (faptă povestită în chipuri foarte diferite ; nu se ştie dacă e vorba de patria sa Eleea sau de un stat sicilian ; numele tiranului diferă de la o povestire la alta şi, în general, nu ni se relatează legături istorice mai precise).

---

* Diog. Laertios, IX, § 25.
** Cf. Platon, *Parmenide*, p. 126—127, ed. Stephen (p. 3—5, ed. Bekk.).
*** Diog. Laertios, IX, § 28.

Faptul s-a petrecut în modul următor *. Anume, el intrase într-o conjurație care urmărea răsturnarea tiranului, însă complotul a fost trădat. Cînd tiranul a ordonat ca Zenon să fie supus în chip şi fel torturii în fața poporului pentru a stoarce de la el divulgarea numelor conjuraților şi l-a întrebat care sînt dușmanii statului, Zenon a indicat tiranului în primul rînd pe toți prietenii acestuia ca participanți la complot şi apoi l-a numit pe tiran însuşi ciumă a statului. Astfel, puternica dojană a filozofului, precum şi torturile înfiorătoare suferite de el şi moartea, ridicînd curajul cetățenilor, i-a împins să năvălească asupra tiranului, să-l ucidă şi să-şi recîştige libertatea. În mod variat este povestită mai cu seamă ultima scenă, manifestarea acelei stări sufleteşti violente, de mînie : Zenon s-ar fi prefăcut că mai dorește să-i spună tiranului ceva la ureche, şi atunci l-ar fi apucat cu dinții de ureche, ținîndu-l ferm pînă ce poporul l-a omorît lovindu-l. Alți informatori relatează că Zenon ar fi apucat pe tiran de nas. Iarăşi, alții povestesc că, după ce a dat răspunsul amintit mai sus, Zenon, supus celor mai mari chinuri, şi-a muşcat limba şi i-a scuipat-o tiranului în obraz, ca să-i arate că nu va putea scoate nimic de la el ; Zenon a fost apoi zdrobit într-o piuă. 304

1. Cît privește conținutul t e z e l o r sale, filozofia lui Zenon este, în ansamblu, aceeaşi cu cea pe care am întîlnit-o la Xenofan şi la Parmenide, cu deosebirea că momentele şi opozițiile sînt exprimate în mai mare măsură ca gînduri şi concepte. Deja în tezele sale ** constatăm progres : el a mers mai departe în relevarea opozițiilor şi a determinațiilor.

„E cu neputință — spune el — ca, atunci cînd ceva este, să se nască (şi anume Zenon se referă aici la divinitate) ; căci acest ceva ar trebui să se nască sau din acelaşi sau din neacelaşi ; dar şi una şi alta este cu neputință : fiindcă acelaşului nu-i revine în mai mare măsură să fie creat decît să creeze, identicii trebuind să aibă aceleaşi determinații unul față de altul". O dată admisă identitatea, dispare deosebirea dintre creator şi creat. „Tot atît de puțin se poate naşte neacelaşul din neacelaşi ; căci, dacă din ceea ce e mai slab s-ar naşte ceea ce este mai tare sau din ceea ce e mai mic ceea ce este mai mare, sau din ceea ce e mai rău ceea ce este mai bun, ori invers, dacă s-ar naşte ceea ce e mai rău din ceea ce este mai bun, 305

* Diog. Laertios, IX, § 26 — 27 ; Menag., ad h.l. ; Valerius Maximus, III, 3.
** Aristotel, *De Xenophane, Zenone* etc., c. 3.

s-ar naşte ceva-ce-nu-este din ceva-ce-este : ceea ce e imposibil, deci Dumnezeu este veşnic". Această poziţie a fost apoi numită panteism (spinozism), care se bazează pe principiul *ex nihilo fit nihil.* La Xenofan şi la Parmenide am avut fiinţă şi neant. Din nimic provine nemijlocit nimic ; din fiinţă, fiinţă ; dar ele nu devin, aşa sînt deja. Fiinţa este identitatea exprimată ca nemijlocită ; dimpotrivă, identitatea, ca fiind identitate, presupune mişcarea gîndului şi mijlocire, reflexie-în-sine. Fiinţa şi nefiinţa stau în felul acesta una lîngă alta, fără să fie sesizată unitatea lor ca determinaţii diferite ; aceste determinaţii diferite nu sînt exprimate ca diferite. La Zenon neidentitatea este celălalt membru faţă de identitate.

Mai departe e dovedită unitatea lui Dumnezeu : „Dacă Dumnezeu este tot ce e mai puternic, îi revine să fie unul ; fiindcă dacă ar fi doi sau mai mulţi Dumnezei, el n-ar fi mai puternic decît ceilalţi ; dar, lipsindu-i astfel puterea peste ceilalţi, el n-ar mai fi Dumnezeu. Prin urmare, dacă ei ar fi mai mulţi, ei ar fi mai puternici sau mai slabi unii faţă de ceilalţi, deci n-ar fi Dumnezei, fiindcă ţine de însăşi natura lui Dumnezeu de a nu avea peste sine nimic ce ar fi mai puternic decît el. Dacă ei ar fi aceeaşi, Dumnezeu n-ar mai avea natura de a trebui să fie tot ce este mai puternic ; deoarece acelaşi nu este nici mai rău nici mai bun decît acelaşi, adică acelaşi nu se deosebeşte de acelaşi. „Prin urmare, dacă există Dumnezeu, şi anume un astfel de Dumnezeu, el este numai unul ; el n-ar putea face tot ce ar vrea dacă ar exista mai mulţi Dumnezei".

„Fiind unul, el este pretutindenea acelaşi, aude, vede şi are şi celelalte senzaţii pretutindenea ; căci dacă n-ar fi aşa, una dintre părţile lui Dumnezeu ar avea putere asupra celeilalte" (una dintre acestea ar fi acolo unde nu este celalaltă, după ce va fi înlăturat-o ; una dintre ele ar avea determinaţii care i-ar lipsi celeilalte), „ceea ce e cu neputinţă. Dat fiind faptul că Dumnezeu este pretutindenea acelaşi, el are formă sferică, căci el nu este aici aşa, iar în altă parte altfel ci este pretutindeni
306 la fel". Apoi : „Fiind etern şi unic şi sferic, el nu este nici infinit (nemărginit), nici mărginit, deoarece α) nemărginit este ceea-ce-nu-este, fiindcă acesta nu are nici mijloc, nici început şi sfîrşit, şi nici părţi ; aşa ceva este nemărginitul. Dar cum este ceea-ce-nu-este, nu este ceea-ce-este". Nemărginitul este nedeterminatul, negativul ; el ar fi ceea-ce-nu-este, suprimarea fiinţei, şi astfel el este determinat însuşi ca ceva unilateral. β) „Dacă ar fi mai mulţi s-ar produce o delimitare reciprocă ; dar cum nu este decît

Unul, el nu este mărginit". Şi Zenon arată că : „Unicul nu se mişcă şi nici nu este nemişcat. Fiindcă nemişcat α) este aceea-ce-nu-este" (în ceea-ce-nu-este nu are loc nici o mişcare ; o dată cu lipsa de mişcare ar fi afirmată nefiinţa sau vidul, nemişcatul este negativ) ; „căci în el nu intră altceva şi nici el nu intră în altceva. β) Mişcaţi sînt însă numai cei ce sînt mai mulţi ; căci Unul ar trebui să se mişte în altceva". Mişcat este numai ceea ce e deosebit de altceva ; este presupusă aici o multiplicitate de timp şi spaţiu. „În consecinţă, Unul nici nu e în repaus şi nici nu este în mişcare ; căci el nu este identic nici cu ceea-ce-nu-este şi nici cu multiplul. Astfel se comportă Dumnezeu sub toate aceste aspecte, fiindcă el este veşnic şi unul, acelaşi cu sine însuşi şi sferic, nu e nici nemărginit nici mărginit, nu e nici în repaus nici în mişcare". Din faptul că nimic nu se poate naşte din ceea ce este acelaşi sau neacelaşi, Aristotel trage concluzia că „sau nu există nimic în afară de Dumnezeu, sau şi tot restul este etern" *.

În acest mod de raţionare avem o dialectică pe care o putem numi raţionare metafizică. La baza ei se află principiul identităţii : „Neantul este identic cu neantul, nu trece în fiinţă, nici invers ; din identic nu poate lua naştere deci nimic". 307
Fiinţa, Unul şcolii eleate nu este decît această abstracţie, această scufundare în abisul identităţii proprie intelectului. Modul acesta de argumentare, cel mai vechi mod de argumentare, este valabil pînă în ziua de azi, de exemplu în aşa-numitele dovezi despre unitatea lui Dumnezeu. Vedem că de acest mod de argumentare este legat un alt fel de raţionare metafizică : se fac presupuneri, de exemplu, privitor la puterea lui Dumnezeu şi se trag concluzii de aici, se neagă predicate. Acesta este modul cel mai obişnuit al deducerilor noastre. În privinţa determinaţiilor este de notat că acestea, fiind ceva negativ, sînt ţinute toate departe de fiinţa pozitivă, numai ea reală.

Noi ajungem la această abstracţie pe alt drum, nu avem nevoie de dialectica la care a recurs şcoala eleată ; calea noastră este banală şi mai scurtă. Noi spunem : Dumnezeu este neschimbător, schimbarea aparţine numai lucrurilor finite (această din urmă propoziţie desprinsă oarecum din experienţă). Avem astfel, pe de o parte, lucrurile finite şi schimbarea, pe de altă parte invariabilitatea în această abstractă şi absolută unitate

* *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, c. 4 : ὥστε ἢ οὐδέν ἐστι παρὰ τὸν θεὸν, ἢ καὶ τἆλλα ἀΐδια πάντα.

cu sine. Este aici aceeaşi separare, numai că noi considerăm ca fiinţă şi finitul; ceea ce eleaţii au refuzat. Sau plecăm de la lucrurile finite la specii, la genuri, lăsăm la o parte negativul, şi atunci genul suprem este Dumnezeu, care, ca fiinţă supremă, este numai afirmativă, dar lipsită de orice determinare. Sau trecem de la finit la infinit, spunînd că finitul, fiind mărginit, trebuie să-şi aibă temeiul în infinit. In toate aceste forme, nouă cu totul familiare, este conţinută aceeaşi problemă grea care se iveşte şi în legătură cu gîndul eleat, şi anume de unde provine determinarea, cum trebuie înţeleasă ea în cuprinsul Unului însuşi, lăsînd la o parte finitul, şi cum trece infinitul în finit? —
308 Eleaţii se deosebesc în gîndirea lor de această gîndire obişnuită şi reflexivă a noastră prin faptul că ei au procedat aici speculativ — anume speculativul este aici să susţii că schimbarea pur şi simplu nu există — şi au arătat astfel că, îndată ce presupunem fiinţa, schimbarea în sine este o contradicţie, e ceva incomprehensibil; deoarece din Unu, din fiinţă, este înlăturată determinaţia negativului, a multiplului. Prin urmare, în timp ce noi în reprezentarea noastră considerăm ca reală şi lumea finită, eleaţii au fost mai consecvenţi, întrucît ei au înaintat pînă acolo încît au susţinut că nu există decît Unu, iar negativul nu există de loc; consecvenţă care, deşi trebuie să fie admirată de noi, rămîne totuşi o mare abstracţie.

Deosebit de remarcabilă este la Zenon conştiinţa superioară a faptului că, atunci cînd e negată o determinaţie oarecare, această negaţie este, la rîndul ei, ea însăşi o determinaţie, şi apoi în negaţia absolută nu trebuie negată numai una dintre determinaţii, ci ambele determinaţii opuse. Mai întîi este negată mişcarea, astfel esenţa absolută este imobilă; sau este negată determinaţia de „finit", astfel esenţa este pur infinită: dar aceasta este şi ea o determinaţie, şi e ea însăşi finită, cum vom vedea îndată. Tot astfel, fiinţa este faţă de nefiinţă o determinaţie; vom vedea-o curînd şi pe aceasta suprimată.

Esenţa (fiinţa) absolută, pusă ca Unu sau ca fiinţă, este pusă astfel prin negaţie; ea este determinată ca ceea ce este negativ şi deci ca neant, iar neantului îi revin aceleaşi predicate ca şi fiinţei; fiinţa pură nu este mişcare, este neantul mişcării. Acest lucru, îl bănuieşte Zenon; şi fiindcă el a prevăzut că fiinţa este opusul neantului, el neagă lui Unu ceea ce trebuia să fie spus despre neant. Dar tot aşa a trebuit să se întîmple şi cu restul. Unul este ceea ce e mai puternic, prin aceasta el este determinat, propriu-zis, ca nimicire absolută, fiindcă

puterea este tocmai nefiinţa absolută a unui altceva, e vidul. Unu este de asemenea neantul multiplului; în neant, ca şi 309
în Unu, multiplul este suprimat. Această dialectică superioară o găsim la Platon în dialogul său *Parmenide*. Aici se desfăşoară această dialectică numai cu privire la unele determinaţii şi nu referitor la înseşi determinaţiile de „Unu" şi de „fiinţă".

Conştiinţa superioară este conştiinţa nimicniciei fiinţei, ca a ceva determinat faţă de neant, pe de o parte la Heraclit şi, apoi, pe de altă parte la sofişti; cu aceasta nu mai rămîne în picioare nici un adevăr, nimic ce-este-în-sine, ci numai ceea-ce-este-pentru-altceva, sau certitudinea proprie conştiinţei individuale şi certitudinea ca infirmare, ca latură negativă a dialecticii.

2. Dar am amintit deja că adevărata d i a l e c t i c ă o b i e c t i v ă o găsim tot la Zenon.

Zenon are foarte importanta particularitate de a fi părintele dialecticii, cu toate că în cele ce am văzut pînă acum el nu se prezintă tocmai ca atare, făcînd în această privinţă numai începutul, deoarece el neagă predicate ce se opun. Prin urmare, Xenofan, Parmenide, Zenon aşază la baza gîndirii lor principiul: neantul este neant, neantul nu există de loc, sau identicul (Melisos) este esenţa: adică ei au afirmat ca esenţă unul dintre predicatele opuse. Ei au stabilit ferm acest lucru; de acum, unde vor întîlni într-o determinaţie opoziţia, vor suprima o dată cu ea determinaţia. Dar, astfel, aceasta se suprimă numai prin altceva, prin stabilirea pe care o fac eu, prin distincţia pe care o fac afirmînd că o latură este adevărul, iar cealaltă e lipsită de realitate (se pleacă de la o propoziţie determinată); nimicnicia acestei laturi nu apare în ea însăşi: ea nu se suprimă pe sine însăşi; adică nu se suprimă fiindcă ar avea î n e a o contradicţie ca, de exemplu, mişcarea: am stabilit ceva, am stabilit că ea este lipsită de realitate; am arătat, conform presupunerii, acest lucru cu privire la mişcare; rezultă deci că mişcarea e lipsită de realitate. Dar o altă conştiinţă nu stabileşte acelaşi lucru; eu declar cutare lucru ca nemijlocit adevărat; altul are 310
dreptul să stabilească că altceva este nemijlocit adevărat, de exemplu mişcarea. Cum este de obicei cazul, cînd un sistem filozofic oarecare combate alt sistem, adică primul sistem este luat drept bază: se duce lupta împotriva celuilalt pornind de pe această bază. În felul acesta, treaba se face uşor: „celălalt sistem nu conţine adevăr, fiindcă nu concordă cu al meu";

celălalt are însă dreptul de a spune acelaşi lucru. Eu nu trebuie să dovedesc că sistemul cutare nu e adevărat recurgînd la altceva, ci să dovedeasc aceasta p r i n e l î n s u ş i. Nu este suficient să dovedesc justeţea sistemului sau a principiului meu şi să scot apoi concluzia că sistemul sau principiul opus este fals; pentru acest alt principiu, principiul meu va apărea totdeauna ca ceva străin, ca ceva exterior. Ceea ce este fals nu trebuie prezentat ca fals fiindcă opusul lui este adevărat, ci dovedit ca fals în el însuşi.

Această înţelegere judicioasă o vedem trezindu-se în gîndirea lui Zenon. În dialogul *Parmenide* al lui Platon este foarte bine înfăţişată această dialectică *. Platon îl face pe Zenon să vorbească în felul următor despre dialectică: Socrate spune că „Zenon în scrierea sa afirmă în fond acelaşi lucru pe care-l susţine Parmenide, anume că totul este Unu, dar el vrea, recurgînd la altă formă, să ne amăgească, făcîndu-ne să credem că el spune ceva nou. Parmenide arată în poemele sale că totul este Unu, iar Zenon, la rîndul lui, susţine că multiplul nu există". Zenon răspunse că „el a scris această lucrare mai curînd împotriva celor ce caută să ridiculizeze (κωμῳδεῖν) teza lui Parmenide, întrucît arată ce absurdităţi şi contradicţii decurg din afirmaţia făcută de el. El a combătut deci pe cei ce afirmă fiinţa multiplului, arătîndu-le că de aici decurg lucruri şi mai absurde decît cele ce decurg, după ei, din teza lui Parmenide".

Aceasta este determinarea mai precisă a dialecticii obiective. Vedem că în această dialectică gîndul simplu nu se mai fixează pe sine pentru sine, ci, întărit, transpune războiul în ţara inamicului. Prin această latură a ei, este prezentă dialectica în
311 conştiinţa lui Zenon. Dar ea trebuie considerată şi pe latura ei pozitivă. Potrivit reprezentării obişnuite despre ştiinţă, unde propoziţiile sînt rezultat al demonstraţiei, aceasta este mişcarea înţelegerii, e legătură prin mijlocire. Dialectica este în general α) dialectică exterioară, este o mişcare diferită de actul care cuprinde laolaltă această mişcare [exterioară]; β) dialectica nu este numai o mişcare a înţelegerii noastre, ci e o mişcare demonstrată prin esenţa obiectului însuşi, adică prin conceptul pur al conţinutului. Primul gen de dialectică este maniera de a considera obiectele arătînd în ele temeiuri şi laturi prin care facem să devină şubred tot ceea ce altfel trece drept ferm stabilit. Aceste temeiuri pot fi apoi şi cu totul exterioare;

* P. 127—128, ed. Steph. (p. 6—7, ed. Bekk.).

cînd va fi vorba despre sofişti, ne vom opri mai mult la acest fel de dialectică. Cealaltă dialectică este considerarea imanentă a obiectului : acesta este privit în sine însuşi, fără presupoziţii, idei, fără ceea ce ar trebui să el fie, nu conform unor relaţii, legi şi temeiuri exterioare. Ne transpunem cu totul în obiect, îl considerăm în el însuşi şi îl sesizăm potrivit determinaţiilor pe care le posedă. Considerat în felul acesta, obiectul se înfăţişează apoi el însuşi ca unul care conţine în sine determinaţii opuse, suprimîndu-se deci pe sine. Această dialectică o întîlnim îndeosebi la antici. Dialectica subiectivă care raţionează pornind de la temeiuri exterioare este echitabilă atunci cînd recunoaştem că „în just există şi nejust şi că în fals există şi adevăr". Dialectica veritabilă nu lasă nimic în afară din obiectul ei, aşa încît acesta să se înfăţişeze ca avînd lipsuri doar într-o privinţă, ci el este dizolvat în întreaga lui natură. Rezultatul acestei dialectici este nul, este negativul ; aceea ce în ea este afirmativ încă nu apare. Acestei dialectici veritabile îi poate fi asociat ceea ce au făcut eleaţii. Dar la ei nu s-a dezvoltat încă suficient 312
determinarea, esenţa sesizării, ci ei s-au oprit la concepţia că, din cauza contradicţiilor lui, obiectul este lipsit de realitate.

Dialectica materiei expusă de Zenon a rămas neinfirmată pînă în ziua de azi ; ea n-a fost încă depăşită, chestiunea fiind lăsată nedecisă. „El demonstrează că, dacă există multiplul, acesta este mare şi mic ; mare, multiplul ar fi infinit în ce priveşte mărimea (τὸ μέγεθος, „cantitate", „mulţime în general"), — dincolo de pluralitate, ca limită indiferentă, trebuie să trecem la infinit ; ceea ce este infinit, nu mai e mare, nu mai e multiplu, infinit este negativul multiplului ; [dacă multiplul este] „mic, încît nu are mărime", avem atomi, ceea-ce-nu-este. „Aici el arată că ceea ce nu are mărime, nici grosime, nici masă (ὄγκος), nici nu există de loc. Deoarece, dacă ar fi adăugat la altceva, nu l-ar mări pe acesta ; fiindcă, neavînd mărime şi adăugîndu-se aici, el nu poate contribui cu nimic la mărirea acestuia ; în consecinţă, ceea ce vine să se adauge este nimic. De asemenea, dacă ar fi scăzut din ceva, acest ceva n-ar fi micşorat prin aceasta ; deci [ceea ce nu are mărime, nici grosime, nici masă] este nimic" *.

„Dacă ceea-ce-este este, fiecare [din cele ce sînt] trebuie să aibă necesar mărime şi grosime, ca să fie exterior unul faţă de ce-

* Simplicius, în Arist., *Phys.*, p. 30 a : δείκνυται, ὅτι εἰ πολλά ἐστι, καὶ μέγαλα καὶ μικρά ἐστι κ.τ.λ.

lălalt, să existe oarecare distanţă între ei. Acelaşi lucru e valabil şi referitor la ceea ce se află înaintea părţii despre care e vorba (περὶ τοῦ προὔχοντος), deoarece şi această parte are mărime şi în cuprinsul ei se află, la rîndul lor, alţi ceva diferiţi unul de altul (προέξει αὐτοῦ τι). Or, această propoziţie **poate fi mereu repetată**, fiindcă nici o parte a ceea-ce-este nu va fi ultima şi mereu va fi o parte în relaţie cu altă parte. Prin urmare, dacă există o mulţime de lucruri, ele trebuie să fie în acelaşi timp şi mici şi mari, atît de mici, încît nu au nici o mărime, şi atît de mari, încît sînt infinit de mari" *.

313 Lucruri mai precise referitor la această dialectică ne-a păstrat Aristotel **. Mişcarea a tratat-o Zenon obiectiv-dialectic. Dar tratarea amănunţită pe care o întîlnim în dialogul *Parmenide* al lui Platon nu-i aparţine lui Zenon. Vedem că pentru conştiinţa lui Zenon dispare gîndul simplu, imobil, devenind el însuşi mişcare a gîndirii : în timp ce Zenon combate mişcarea sensibilă, el şi-o dă sieşi. Tocmai faptul că dialectica a căzut mai întîi pe mişcare este cauza că dialectica însăşi este această mişcare sau că mişcarea însăşi este dialectica a tot ce există. Lucrul, mişcîndu-se, îşi are dialectica în el însuşi, şi mişcarea este : a-şi deveni un altul, a se suprima. Aristotel relatează că Zenon a negat mişcarea, fiindcă aceasta prezintă contradicţie interioară. Acest lucru nu trebuie luat în sensul că mişcarea nu ar fi de loc, cum am spune că există elefanţi şi nu există rinoceri. Faptul că există mişcare, că există acest fenomen, este în afară de orice discuţie : mişcarea posedă certitudinea sensibilă, aşa cum există elefanţi. În sensul acesta nu i-a trecut nicidecum prin minte lui Zenon să nege mişcarea. Dimpotrivă, problema care se pune este aceea a adevărului mişcării ; or, mişcarea este neadevărată, fiindcă este contradictorie. Prin aceasta el a voit să spună că mişcării nu-i revine fiinţă veritabilă. — Zenon demonstrează deci că reprezentarea mişcării conţine în ea contradicţie şi expune patru moduri de infirmare a mişcării. Argumentele se bazează pe divizibilitatea infinită a spaţiului şi a timpului.

1. Prima formă a argumentării : „Mişcarea nu este adevărată — spune Zenon — fiindcă mobilul ar trebui să ajungă la jumătatea spaţiului de parcurs pînă la ţintă". Aristotel exprimă acest lucru atît de pe scurt, deoarece el tratase şi dis-

---

* Simplicius, *op. cit.*, p. 30 b.
** *Phys.*, VI, 9.

cutase obiectul, pe larg, mai înainte. Lucrurile trebuie să fie 314
luate în înţeles mai general: se presupune continuitatea spaţiului. Ceea ce se mişcă trebuie să atingă o anumită ţintă; acest drum este un întreg. Pentru a parcurge întregul, mobilul trebuie să fi parcurs mai înainte jumătatea lui. Acum ţinta este capătul acestei jumătăţi. Iar această jumătate este, la rîndul ei, şi ea un întreg, deci acest spaţiu are şi el o jumătate; trebuie, prin urmare, să ajungă mobilul mai întîi la jumătatea acestei jumătăţi; şi aşa mai departe, la infinit. Zenon ajunge aici la divizibilitatea infinită a spaţiului. Dat fiind faptul că spaţiul şi timpul sînt absolut continue, diviziunea lor nu poate fi oprită nicăieri. Orice mărime — şi orice timp şi spaţiu are totdeauna o mărime — este din nou divizibilă în două jumătăţi; acestea trebuie să fie parcurse, şi oricît de mic ar fi spaţiul pe care l-am lua, mereu apare această relaţie. Mişcarea ar fi parcurgerea acestor infinit de multe momente şi ca nu sfîrşeşte niciodată. În consecinţă, mobilul nu poate niciodată ajunge la ţintă.

Se ştie cum combătea Diogene din Sinope, cinicul, în mod cu totul simplu astfel de argumente despre contradicţia imanentă mişcării; fără nici o vorbă, el se scula şi se plimba încoace şi încolo: Diogene infirma mişcarea cu ajutorul faptului real*. Dar anecdota se continuă şi astfel: cînd unul dintre discipolii săi se arăta mulţumit de acest fel de infirmare, Diogene îl snopea în bătaie, pe motiv că, întrucît învăţătorul a discutat invocînd argumente, el, Diogene, nu-i poate admite discipolului decît tot numai o combatere sprijinită pe argumente. Prin urmare, nu trebuie să se mulţumească cu certitudinea senzorială, ci trebuie să înţeleagă conceptual.

Vedem că aici infinitul apare mai întîi dezvoltat în ceea ce are contradictoriu în el, — o conştiinţă despre el. Obiectul este mişcarea, însuşi purul fenomen al mişcării, apărînd ca 315
ceva gîndit, afirmat potrivit esenţialităţii sale, şi anume (dacă considerăm forma momentelor) cu diferenţele sale, diferenţe ale purei identităţi cu sine însuşi şi a purei negativităţi: a punctului faţă de continuitate. Pentru noi, în reprezentare, nu există contradicţie în faptul că punctul este afirmat în spaţiu sau, în mod similar, momentul în timpul continuu, sau că „acum" al timpului este afirmat ca o continuitate, ca o lungire (zi, an); dar conceptul lor este contradictoriu. Identitatea cu sine însuşi,

* Diog. Laertios, VI, § 39; Sextus Empiricus, *Pyrrhon Hyp.*, III, 8, § 66.

continuitatea, este coerență absolută, nimicire a oricărei diferențe, a oricărui negativ, a ființei-pentru-sine; punctul este, dimpotrivă, pură ființare-pentru-sine, diferențiere-de-sine absolută și suprimarea oricărei identități și legături cu altceva. Acestea două [adică continuitatea și punctul] sînt însă în spațiu și timp deopotrivă afirmate; prin urmare, spațiul și timpul cuprind în ele contradicția. Lucrul cel mai indicat este să fie arătată contradicția în mișcare, fiindcă în mișcare sînt afirmate și pentru reprezentare elemente opuse. Mișcarea este tocmai esența, realitatea timpului și a spațiului; și, întrucît apare aceasta, întrucît ea este afirmată, este afirmată chiar contradicția care apare. Și asupra contradicției acesteia ne-a atras Zenon atenția.

Este afirmată continuitatea unui spațiu, e afirmat ceva pozitiv; în el este afirmată limita care-l înjumătățește. Dar limita care înjumătățește nu este limită absolută sau limită în sine și pentru sine, ci ea este ceva limitat, este tot continuitate. Însă nici această continuitate nu este ceva absolut, ci trebuie afirmat în ea opusul: este limită care înjumătățește; dar cu aceasta, iarăși, nu este afirmată limita continuității, jumătatea este tot continuitate, și așa mai departe la infinit. La infinit, în legătură cu care ne reprezentăm un „dincolo" care nu poate fi atins în afara reprezentării, care nu poate ajunge la el. Avem aici o ieșire fără sfîrșit, dar prezentă în concept, o ieșire și o trecere de la o determinație opusă la alta, de la continuitate la negativitate, de la negativitate la continuitate; acestea se găsesc în fața noastră. Dintre cele două momente, în înaintare,
316 poate fi afirmat unul ca esențial. Mai întîi Zenon afirmă continuarea continuă, astfel încît se ajunge tocmai la ceva ce nu este identic cu sine, la ceva determinat; nu este spațiu limitat, deci continuitate; adică Zenon afirmă continuarea în această delimitare.

Răspunsul și soluția generală a lui Aristotel sînt că spațiul și timpul nu sînt divizate la infinit, ci numai divizibile. Or, se pare că, întrucît sînt divizibile (*potentia*, δυνάμει, nu *actu*, ἐνεργείᾳ), ele trebuie să fie și efectiv divizate la infinit, căci altfel ele n-ar putea fi divizate la infinit; acesta este un răspuns general, bun pentru reprezentare. Pentru acest motiv, Bayle spune despre răspunsul lui Aristotel că este *pitoyable* [deplorabil]:

„*C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre*

infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces [?] Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que si l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisit une division, qui réduirait 317
en infini actuel ce qui n'était, selon lui, qu'un infini virtuel *. Acest *si* este admirabil!

În filozofie se arată că conceptul simplu, generalul, este esența simplă a infinității sau a purei lumi fenomenale, iar aceasta este mișcarea lui. Divizibilitatea, posibilitatea, este ce e general; este afirmată aici atît continuitatea, cît și negativitatea, adică e afirmat și punctul, acestea sînt însă afirmate ca momente, nu ca ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine. Eu pot diviza la infinit materia, ci doar pot să o fac; nu o divizez în mod efectiv la infinit. Tocmai în aceasta constă infinitul: nici unul dintre momentele lui nu are realitate. Nu se ajunge acolo încît unul dintre acestea să devină în sine sau să se întîmple efectiv; nu avem nici limită absolută, nici continuitate absolută, încît totdeauna să fie înlăturat celălalt moment. Aceste momente sînt absolut opuse, dar ca momente, adică în conceptul simplu sau în ce e general, în gîndire, dacă vreți; deoarece în gîndire (în reprezentare în genere) ceea ce este pus, în același timp este și nu este. Ceea ce este reprezentat ca atare, adică așa cum el este imagine a reprezentării, nu este lucru: el nu are ființă și nici nu este un neant; așa este ce e general: unitate simplă, indiferentă, indiferent dacă e în conștiință sau în afara ei. Spațiul și timpul sînt cîtimi, mărimi limitate; ele pot fi, prin urmare, parcurse. Tot atît de puțin pe cît divizez e u *in actu* spațiul la infinit, tot pe atît de puțin îl divizează corpul în mișcare; spațiul determinat este dat ca spațiu limitat, există în acest fel pentru el. În felul acesta

* [Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*], t. IV, art. *Zenon*, nota E.

este dat în mişcare, pentru mobil, spaţiul ca general. Diviziunea ca împărţire efectuată nu este punctiformitate (*Punktualität*) absolută, şi nici continuitatea pură nu este ceea ce e nedivizat şi lipsit de împărţire; tot astfel timpul este ceva general, nu e negativitate pură, discontinuitate, ci şi continuitate. În mişcare apar ambele: negativitatea pură ca timp, continuitatea ca spaţiu. Mişcarea însăşi este tocmai această unitate reală în opoziţie: conceptele îşi au aici realitatea lor
318 pentru reprezentare, iar generalul e unitatea lor în mişcare, în momentul universalităţii, ca unitate, şi avem separarea ambelor în această unitate, şi unitatea ambelor în această separare.

Esenţa timpului şi a spaţiului este mişcarea, deoarece, ea este ceea ce e universal; a o înţelege înseamnă a-i exprima esenţa în formă de concept. Ca şi concept, ca gînd, mişcarea este exprimată ca unitate a negativităţii cu continuitatea; dar în ele însele nici continuitatea, nici discontinuitatea nu pot fi deci considerate ca esenţă. Pentru reprezentare, aceste două momente sînt inseparabile. Cînd ne reprezentăm spaţiul ori timpul ca divizat la infinit, avem o infinitate de puncte, dar şi continuitatea este aici prezentă — ca spaţiu care le cuprinde. Însă, ca concept, această continuitate înseamnă că aceste puncte sînt toate egale, deci, la drept vorbind, ele nu se separă unele de altele ca puncte, ca Unu.

Mişcarea este infinitul ca unitate a acestor opuşi, a timpului şi a spaţiului. Aceste două momente însă apar deopotrivă în elementul fiinţei (*als seiend*); dacă în acest fel ele sînt indiferente, nu mai este pus conceptul lor, ci fiinţa lor. În ele ca existente, negativitatea este limită, ca fiind mărime; ele sînt, ele există ca spaţiu şi timp limitat. Iar mişcarea reală este parcurgere a unui spaţiu şi timp limitat, şi nu a spaţiului şi timpului infinit.

Din acelaşi punct de vedere trebuie să fie înţelese şi celelalte teze ale lui Zenon şi nu ca obiecţii împotriva realităţii mişcării, aşa cum par ele la prima vedere. Ele trebuie înţelese ca un mod necesar în care trebuie determinată mişcarea şi în acelaşi timp, ca un fel în care trebuie să se procedeze. A infirma obiecţii înseamnă a dovedi nulitatea lor, a le înlătura ca pe unele ce nu ar fi trebuit să fie făcute. Dar este necesar să fie gîndită mişcarea aşa cum a gîndit-o Zenon, să fie dusă însă mai departe această considerare a mişcării.

319 A afirma că mobilul ar trebui să ajungă la jumătatea [drumului de parcurs] este a afirma continuitatea, adică posibilitatea diviziunii ca simplă posibilitate; prin urmare, diviziunea este totdeauna posibilă chiar cînd e vorba de cel mai

mic spaţiu pe care ni l-am reprezenta. Admiţînd ca pe un lucru simplu că mobilul trebuie să ajungă la jumătatea distanţei, am admis implicit totul : am admis deci şi că el nu ajunge ; a exprima acest fapt o dată este tot una cu a-l exprima de nenumărate ori. Or, din contra, noi ne închipuim că, atunci cînd e vorba de un spaţiu mai mare, putem admite că e posibilă înjumătăţirea lui ; dar ne reprezentăm că trebuie să ajungem la un punct de la care începînd, operaţia înjumătăţirii nu mai este posibilă (adică pentru noi), anume trebuie să ajungem la un spaţiu atît de mic, încît despre jumătatea lui n-ar mai putea fi vorba : deci la un spaţiu mic, nedivizibil, necontinuu. Acest lucru este însă fals, — continuitatea este determinaţie esenţială. Există, fără îndoială, în spaţiu ceea ce este absolut mic ; este implicat în el negaţia continuităţii, dar negaţie abstractă ; dar tot atît de falsă este menţinerea abstractă a diviziunii p r e s u p u s e (*gemeinten*) a jumătăţii. Numai că această admitere a întreruperii este deja implicată în admiterea unei jumătăţi. Trebuie să spunem : nu există nici o jumătate a spaţiului, spaţiul este continuu ; putem rupe o carte, un lemn în două jumătăţi, dar nu putem rupe spaţiul, — iar în mişcare este numai spaţiu. S-ar putea spune îndată : spaţiul constă din infinit de multe puncte, adică din infinit de multe limite, deci el nu poate fi parcurs. Ne reprezentăm că putem trece de la un astfel de punct indivizibil la un altul, dar în felul acesta nu ajungem departe, fiindcă puncte de acestea sînt nemărginit de multe. Continuitatea s-a fărîmiţat în contrariul ei, în multitudine nedeterminată ; adică nu este luată nici o continuitate, deci nici o mişcare. Se susţine în mod fals că ea este posibilă [320] dacă se ajunge la ceva ce nu este continuu ; mişcare înseamnă continuitate, legătură.

În consecinţă, dacă s-a spus mai înainte că continuitatea este pusă la bază ca posibilitate a diviziunii la infinit, continuitatea este numai c o n d i ţ i a presupusă, iar ceea ce este p u s în această continuitate este fiinţa infinit de multor limite absolute în sens abstract.

2. „Al doilea argument" (care are şi el ca presupoziţie continuitatea şi diviziunea) „se numeşte Ahile" cel iute de picior. Anticii iubeau să îmbrace dificultăţile în reprezentări sensibile. Dintre două corpuri care se mişcă în aceeaşi direcţie, unul are un avans, iar cel ce se mişcă la o depărtare determinată după el înaintează cu viteză mai mare decît primul. Ştim că al doilea corp va ajunge din urmă primul corp. Zenon însă

spune: „Cel ce înaintează mai încet nu poate fi niciodată ajuns din urmă nici de cel care înaintează cel mai iute" şi demonstrează această afirmaţie astfel: urmăritorul are nevoie de o anumită fracţiune de timp pentru „a ajunge la locul de la care a pornit cel ce fuge" la începutul acestei fracţiuni de timp. În timpul cît i-a trebuit celui de-al doilea să ajungă la punctul în care se găsea primul, acesta s-a mişcat mai departe, parcurgînd un nou spaţiu, pe care al doilea trebuie iarăşi să-l parcurgă într-o fracţiune a acestei părţi de timp; şi în felul acesta continuă lucrurile la infinit. — B străbate într-o oră două mile, A în aceeaşi oră parcurge o milă. Dacă ei sînt la două mile depărtate unul de altul, B a ajuns într-o oră acolo unde era A la începutul orei. Spaţiul parcurs între timp de A (1 milă), B îl va parcurge într-o jumătate de oră, şi aşa mai departe la infinit. Viteza mai mare nu ajută astfel absolut de loc corpului al doilea să străbată spaţiul intermediar cu care el se găseşte în urmă; timpul de care are el nevoie este totdeauna şi la dispoziţia corpului care se mişcă mai încet şi „astfel el a cîştigat totdeauna un avans".

Aristotel, tratînd despre acest argument, spune scurt despre el: „Acest argument înfăţişează aceeaşi împărţire infinită", sau diviziunea la infinit prin mişcare. „Nu este adevărat; fiindcă cel iute va ajunge totuşi din urmă pe cel încet dacă i s-ar îngădui să păşească peste limită, să depăşească ceea
321 ce e limitat" *. Acest răspuns este just, el conţine totul. Anume, în această reprezentare sînt admise două momente şi două spaţii, care sînt despărţite unul de altul, adică ele sînt limitate, sînt limite unul faţă de altul. Dacă admitem, dimpotrivă, că timpul şi spaţiul sînt continue, încît două momente sau două puncte ale spaţiului se raportă unul la altul ca fiind continue, ele sînt tot pe atît două, pe cît nu sînt două: sînt identice. α) Cît priveşte spaţiul:

în unul şi acelaşi interval de timp, A parcurge spaţiul bc, iar B spaţiul ab + bc. În cadrul reprezentării rezolvăm problema în modul cel mai uşor: prin faptul că B are viteză mai mare, el parcurge un spaţiu mai mare în a c e l a ş i timp ca A, care

* Aristotel, *Phys.*, VI, 9: γίνεται δὲ παρὰ ταὐτὸ τῇ διχοτομίᾳ... Ὅτι τὸ προέχον οὐ καταλαμβάνεται, ψεῦδος· ὅτε γὰρ προέχει, οὐ καταλαμβάνεται· ἀλλ' ὅμως καταλαμβάνεται, εἴπερ δώσει διεξιέναι τὴν περασμένην.

e mai încet; astfel B poate ajunge pînă la punctul de unde pleacă A şi apoi şi mai departe. β) Dar acest interval de timp care trebuie să fie unul este divizibil în cel în care B parcurge ab şi în cel în care B parcurge bc. Primul interval, îl are A mai înainte pentru a parcurge bc; încît A este acum în c în acelaşi moment în care B este în b. Ceea ce e limitat şi ce trebuie, după Aristotel, să fie depăşit, să fie străbătut este timpul; cum timpul este continuu, trebuie să spunem că, pentru rezolvarea dificultăţii, ceea ce este considerat ca două intervale distincte de timp trebuie luat ca unul, în care B înaintează de la a la b şi de la b la c. În mişcare, două momente constituie foarte bine unul. Cînd vorbim în general despre mişcare, spunem: corpul este într-un loc şi apoi trece în alt loc. Întrucît 322
se mişcă, corpul nu mai este în primul loc, dar nici nu e încă în al doilea loc; dacă ar fi în unul dintre cele două locuri, corpul ar fi în repaus. Dacă spunem că el se află între cele două locuri, cu aceasta n-am spus nimic, deoarece şi între cele două el se găseşte într-un loc; prin urmare, aceeaşi dificultate o avem şi aici. Mişcare înseamnă însă: a fi în cutare loc şi totodată a nu fi; aceasta este continuitatea spaţiului şi a timpului, şi ea este aceea care face posibilă mişcarea. În consecvenţa sa, Zenon a opus cu rigoare unul altuia aceste două puncte. Discontinuitatea spaţiului şi a timpului o cunoaştem şi noi; dar în acelaşi timp trebuie să li se permită acestora să depăşească limita, adică să pună limita ca nefiind: momente divizate, care nici nu sînt divizate.

În reprezentarea noastră obişnuită avem aceleaşi determinaţii pe care se sprijină şi dialectica lui Zenon. Noi ajungem, desigur, cu toate că nu bucuros, să spunem: într-un singur moment al timpului sînt parcurse două mărimi spaţiale; dar nu spunem că mobilul care are viteză mai mare cuprinde într-unul două momente temporale, ci vorbim în schimb de un spaţiu determinat. Dar pentru a exprima faptul că mobilul cu viteză mai mică îşi pierde avansul, trebuie să spunem: el îşi pierde avansul unui moment de timp şi indirect momentul spaţial.

Zenon operează numai cu limita, diviziunea, momentul discontinuităţii spaţiului şi timpului considerat în întregul lui mod determinat; de aceea se produce contradicţia. Dificultatea o cauzează totdeauna gîndirea, deoarece momentele unui obiect care sînt legate în realitate, ea le separă ca diferite. Gîndirea a produs căderea în păcat, întrucît omul a mîncat

din pomul cunoaşterii binelui şi răului, dar ea repară şi această stricăciune. Este lucru dificil să învingi gîndirea, şi numai ea singură este aceea care cauzează dificultatea.

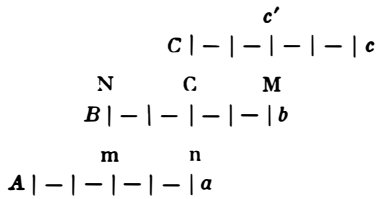
323 3. „A treia formă" a argumentării constă în faptul că Zenon spune: „Săgeata care zboară stă pe loc", şi anume, fiindcă „mobilul se află totdeauna în « acum »"-ul identic cu sine şi în „aici"-ul identic cu sine, în „ceea-ce-este-de-nedeosebit" (ἐν τῷ νῦν, κατὰ τὸ ἴσον); el este aici, şi aici, şi aici. Astfel noi spunem că mobilul este totdeauna acelaşi; aceasta însă noi n-o numim mişcare, ci repaus: se află în repaus ceea ce este totdeauna în „aici" şi în „acum". Or, tocmai despre săgeată trebuie să spunem: ea se găseşte totdeauna în acelaşi spaţiu şi în acelaşi timp: ea nu iese din spaţiul său ca să ocupe alt spaţiu, adică unul mai mare ori unul mai mic. Aici este suprimată devenirea-ca-altul; pretutindenea este pusă limitarea, dar ea este de asemenea numai moment. În „aici", în „acuma" ca atare nu este cuprinsă nici o diferenţă. În spaţiu este tot una fie acest „aici", fie altul; acest „aici" şi acest „aici" şi iarăşi alt „aici" etc; şi totuşi „aici" este mereu acelaşi „aici", ei nu se deosebesc de loc unii de alţii. Astfel continuitatea, identitatea „aici"-lor este aici afirmată ca valabilă împotriva părerii care afirmă diversitatea. Orice loc este loc diferit, — deci acelaşi: deosebirea este numai în intenţie (*gemeint*) [numai părere]. Deosebirea veritabilă, obiectivă nu poate fi întîlnită în cuprinsul acestor raporturi senzoriale, ci numai în lumea spiritului.

Lucrul acesta îl constatăm şi în mecanică; ne întrebăm: dintre două corpuri, care se mişcă? Este nevoie de şi mai mult decît de două locuri, cel puţin de trei, pentru a determina care dintre cele două corpuri se mişcă. Atît este însă just, că mişcarea este absolut relativă; faptul că în spaţiul absolut ceva (de exemplu ochiul) e în repaus sau se mişcă este absolut tot una. Sau, potrivit unei propoziţii newtoniene, cînd două corpuri se mişcă în cerc unul în jurul celuilalt, se pune problema dacă se mişcă amîndouă sau dacă unul dintre ele este în repaus. Newton vrea să decidă aceasta printr-o circumstanţă exterioară, prin tensiunea firelor (*tensio filorum*). Dacă înaintez pe o corabie
324 în direcţie opusă mişcării corabiei, această înaintare este mişcare faţă de corabie, faţă de altceva ea este repaus.

În primele două argumente, ceea ce este preponderent e continuitatea în înaintare: nu avem limită absolută, nici spaţiu limitat, ci avem continuitate absolută, depăşire

a oricărei limite. Aici, în argumentul al treilea, se insistă asupra poziției inverse, anume asupra limitării absolute, a întreruperii continuității, se reține că nu există trecere în altceva. Aristotel spune despre acest al treilea argument că „el se naşte din faptul că se admite că timpul constă din «acum»; deoarece, dacă nu admitem acest lucru, raționamentul nu se realizează" *.

4. „Al patrulea argument se bazează pe grupe de corpuri egale care se mişcă în stadion pe lîngă un grup egal cu aceeaşi viteză în direcție opusă, un grup pornind de la capătul şi celălalt de la mijlocul stadionului; de unde trebuie să rezulte că jumătatea timpului este egală cu dublul lui. Falsa concluzie se bazează pe faptul că el admite că unul dintre grupuri trece pe lîngă un grup egal în mişcare, iar celălalt pe lîngă un grup egal de mare în repaus cu aceeaşi viteză şi în acelaşi timp; ceea ce este însă fals" **.

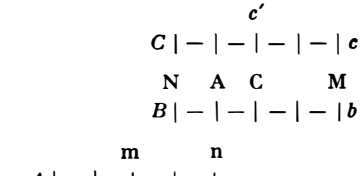


Dacă pe un anumit spațiu, de exemplu pe o masă (*Aa*), avem două corpuri egale ca lungime şi egale şi cu această masă, 325
dacă unul dintre ele (*Bb*) zace cu unul dintre capetele lui (*B*) la mijlocul mesei (m), iar celălalt (*Cc*) atinge în aceeaşi direcție numai capătul mesei (n), şi dacă aceste corpuri se mişcă în sensuri opuse şi primul (*Bb*) ajunge, de exemplu, la capătul (n) al mesei într-o oră, atunci unul dintre ele (*Cc*) parcurge în jumătate de timp acelaşi spațiu (CN) pe care celălalt (mn) îl străbate în dublu interval de timp; prin urmare, jumătatea este egală cu dublul ei. Anume „acest al doilea (*c'*) [corp]

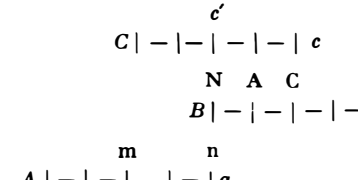
* Aristotel, *Phys.*, VI, 9: τρίτος...συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν· μὴ διδομένου γὰρ τούτου οὐκ ἔσται ὁ συλλογισμός.

** *Ibidem*: ἔστι δ' ὁ παραλογισμὸς ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον· τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος.

trece pe lîngă întreg primul [corp] (*Bb*)". În prima jumătate de oră, *c'* înaintează de la M pînă la C :



în a doua jumătate de oră *c'* trece pe lîngă A pînă la N ; în total el parcurge distanța de la M pînă la N ; deci distanța dublă :



Această a patra formă [de argument] se referă la contradicția în legătură cu mișcările opuse. Opoziția are aici o altă formă : α) însă iarăși e vorba de universal, ca ceea ce este comun și revine în întregime fiecărei părți, în timp ce el constituie pentru sine numai o parte ; β) este afirmat ca adevărat (ca existent) numai ceea ce constituie pentru sine fiecare parte. Aici depărtarea unuia dintre corpuri este suma depărtării amîndurora ; este același lucru ca și cînd aș înainta doi pași
326 spre răsărit și altul ar merge din același punct doi pași spre apus ; astfel ne aflăm la o depărtare de patru pași ; aici ambele depărtări trebuie adunate, în depărtarea ambelor ambele sînt pozitive. Sau : am mers doi pași înainte, doi pași înapoi pe același petic de loc ; cu toate că am parcurs o distanță de patru pași, totuși nu ne-am urnit din loc. Prin urmare, mișcarea este nulă, deoarece prin înaintare și reîntoarcere avem aici opuse care se suprimă.

Aceasta este deci dialectica lui Zenon. El a sesizat determinațiile pe care le conține reprezentarea noastră despre spațiu și timp ; el a fost conștient de ele și a arătat contradicțiile cuprinse în ele. Antinomiile lui Kant nu aduc nimic mai mult decît ceea ce a făcut deja Zenon aici.

Poziția generală a dialecticii, teza generală a școlii eleate a fost deci : „adevărat este numai unul, tot restul este nea-

devărat", după cum filozofia kantiană a dat ca rezultat: „cunoaştem numai fenomene". În ansamblu, este acelaşi principiu: „conţinutul conştiinţei este numai un fenomen, nu este adevăr". Dar există aici şi o deosebire. Anume, Zenon şi eleaţii au atribuit tezei lor sensul că „lumea sensibilă cu formaţiile ei infinit de variate este în ea însăşi numai lume a fenomenelor; — această latură a realităţii nu este în ea însăşi adevărată". Or, Kant nu e de această părere. El susţine: „În timp ce ne întoarcem spre lume, în timp ce gîndirea se îndreaptă spre lumea exterioară" (pentru gîndire, lumea interioară dată este şi ea ceva exterior), „în timp ce ne îndreptăm spre lume, facem din ea fenomen; activitatea gîndirii noastre este aceea care conferă exteriorului numeroase determinaţii: elementul sensibilităţii, determinaţii de ale reflexiei etc. Doar cunoaşterea noastră este fenomen, lumea este în sine absolut adevărată; numai aplicaţiile noastre, comportarea noastră o ruinează pentru noi; ceea ce adăugăm noi la ea nu are nici o valoare. Lumea devine ceva neadevărat prin faptul că noi o încărcăm cu o întreagă masă de 327
determinaţii". — Aceasta este deci marea deosebire. Conţinutul acesta este fără valoare şi la Zenon; dar la Kant el este atare fiindcă e cîrpăceala noastră. La Kant, ceea ce este spiritual e ceea ce ruinează lumea; după Zenon, neadevărată este lumea fenomenelor în sine şi pentru sine. După Kant, rea este gîndirea noastră, activitatea noastră spirituală. Enormă umilire a spiritului să nu dai nimic pe cunoaştere! În Biblie, Hristos spune: „Nu sînteţi oare voi mai buni decît vrăbiile?". Sîntem mai buni întrucît gîndim; ca fiinţe senzoriale sîntem tot atît de buni ori tot aşa de răi ca şi vrăbiile. Semnificaţia dialecticii lui Zenon are caracter mai obiectiv decît această dialectică modernă. Dialectica lui Zenon se limita încă la metafizică; mai tîrziu, la sofişti, ea a devenit generală.

Îi părăsim aici pe eleaţi. Şcoala eleată se continuă cu Leucip şi, pe de altă parte, cu sofiştii. Aceştia extind conceptele eleate asupra întregii realităţi şi a relaţiei conştiinţei cu ea; Leucip: un discipol de mai tîrziu, pe de altă parte un continuator al abstractizării conceptului; el se angajează însă într-o direcţie fizicală, opusă celei a conştiinţei. Mai sînt amintiţi şi alţi numeroşi eleaţi, dar aceştia nu ne pot interesa aici. Tennemann spune: „Oricît de n e a ş t e p t a t este faptul că sistemul eleat a găsit aderenţi, Sextus menţionează totuşi numele unui Xeniade" *.

* Partea I, p. 190.

D. HERACLIT

Părăsindu-i pe ionieni, care n-au conceput încă absolutul ca gînd, şi tot astfel şi pe pitagoricieni, avem fiinţa pură a eleaţilor şi dialectica lor care nimiceşte toate relaţiile finite. Gîndirea este procesul acestor fenomene: fiinţa, lumea, este în ea însăşi fenomen; numai fiinţa pură este ceea ce e adevărat.
328 Prin urmare, dialectica lui Zenon atacă determinaţiile care rezidă în conţinutul însuşi. Ea mai poate fi numită şi dialectică subiectivă, întrucît ţine de subiectul care consideră, şi Unu fără această dialectică, fără această mişcare este Unu ca identitate abstractă. Un pas mai departe de la dialectica subiectivă a lui Zenon îl constituie necesitatea ca însăşi această dialectică să devină obiectivă, adică necesitatea ca însăşi această mişcare să fie sesizată ca ceea ce este obiectiv. Aristotel dezaprobă numerele pitagoricienilor şi ideile lui Platon, fiindcă numerele şi ideile sînt substanţele lucrurilor, acestea participînd la ele: aceasta ar fi vorbărie goală; căci ce este însă eficient? Aristotel îi face reproşuri şi lui Tales fiindcă a suprimat mişcarea. La Parmenide avem fiinţa şi dialectica, aceasta ca mişcare în subiect. Or, Heraclit concepe absolutul însuşi ca pe acest proces, ca dialectică. Dialectica este α) dialectică exterioară, raţionare la întîmplare, nu sufletul lucrului dizolvîndu-se el însuşi; β) dialectică imanentă a obiectului, căzînd însă în modul de considerare al subiectului; γ) obiectivitatea lui Heraclit, adică dialectica înţeleasă chiar ca principiu. Acesta este progresul necesar, şi este cel pe care l-a realizat Heraclit. Fiinţa este Unul, ceea ce e prim; al doilea este devenirea; la această determinaţie a înaintat Heraclit. Aceasta este primul concret, absolutul, ca unul ce conţine în el unitatea contrariilor. Prin urmare, la el poate fi întîlnită pentru prima oară ideea filozofică în forma ei speculativă: raţionamentele lui Parmenide şi ale lui Zenon ţin de intelectul abstract. Heraclit a şi fost astfel considerat pretutindenea ca filozof care a gîndit profund; dar a fost şi ponegrit. Aici ne găsim pe pămînt ferm; nu există nici o teză a lui Heraclit pe care să n-o fi încorporat în *Logica* mea.

Heraclit, celebru în olimpiada a 70-a (500 a. Chr.), era din Efes*; a fost în parte contemporan cu Parmenide. El este cel
329 dintîi filozof care s-a izolat, s-a retras din mijlocul treburilor şi

* Diog. Laertios, IX, § 1.

al intereselor publice ale patriei. Avem : α) pe cei şapte înţelepţi, ca oameni de stat, conducători, legiuitori; β) asociaţia aristocrată a pitagoricienilor; γ) filozofia, interesul pentru ştiinţă ca atare. Heraclit s-a dedicat numai ştiinţelor, a trăit în singurătate exclusiv pentru filozofie. Despre viaţa lui se ştie puţin. Sînt cunoscute doar numai relaţiile lui cu concetăţenii săi efesieni şi care se reduc la dispreţul pe care aceştia îl aveau pentru filozoful nostru*, dar, la rîndul lor, efesienii au fost şi mai adînc dispreţuiţi de acesta**, relaţii asemănătoare celor ce există în prezent în lume, unde fiecare trăieşte pentru sine şi-i dispreţuieşte pe toţi ceilalţi. Pe Heraclit îl vedem izolat de mulţime. Acest dispreţ a luat naştere în spiritul nobil al lui Heraclit din sentimentul pe care el îl avea despre caracterul absurd al reprezentărilor şi al vieţii obşteşti a concetăţenilor săi. Ni s-au păstrat în privinţa aceasta unele expresii folosite de Heraclit cu diferite ocazii. Diogenes Laertios*** povesteşte că Heraclit ar fi spus : „Efesienii ar fi meritat să le fi sucit gîtul la toţi îndată ce au crescut mari (ἡβηδόν), ca oraşul să fie lăsat în grija minorilor" (cum s-a crezut şi azi că numai tineretul se pricepe să guverneze), „iar pe prietenul său Hermodor, pe cel mai destoinic dintre ei, l-au alungat, invocînd ca motiv : Printre noi să nu existe nimenea prea destoinic, iar dacă există vreunul, să fie aiurea şi la alţii !". S-a întîmplat şi în democraţia ateniană că au fost exilaţi oameni mari pentru aceleaşi motive. Procluss**** spune : „Nobilul Heraclit mustră poporul pentru că acesta este lipsit de judecată şi e nerezonabil. Unde este, spune el, mintea sau judecata lor? 330
Cei mai mulţi sînt răi, puţini sînt buni"... „Concetăţenii săi l-au invitat pe Heraclit să ia parte la dezbaterea treburilor publice, dar el a refuzat, deoarece nu aproba constituţia şi legile lor şi felul cum era administrat statul". Diogenes Laertios***** spune apoi : „Antistene relatează, ca dovadă a mărinimiei lui Heraclit, că el a cedat coroana regală fratelui său".

În modul cel mai tare îşi exprimă Heraclit dispreţul său faţă de ceea ce oamenii socoteau că este adevăr şi dreptate în scrisoarea prin care el ar fi răspuns lui Darius Histaspe,

---

* Diog. Laertios, IX, § 15.
** *Ibidem*, § 3.
*** *Ibidem*, IX, § 2; Cicero, *Tusc. Quaest.*, V, 36.
**** Fabricius, ad Sext. Empir., *Adv. Math.*, VII, § 127; *Procli Opera*, ed. Cousin, vol. III, pp. 115—116.
***** Diog. Laertios, IX, § 6.

care îl invitase „să-l facă părtaș la înțelepciunea elenă, deoarece opera sa despre natură conține o mare forță (δύναμιν) în teoria ei asupra lumii, dar ea este în multe locuri obscură, și de aceea să vină la el și să-i explice ceea ce are nevoie de explicare"* (evident, acest lucru nu este prea verosimil, deși Heraclit are un ton oriental)** : „Atît cît trăiesc, muritorii sînt străini de adevăr și de dreptate, și din cauza nepriceperii lor țin la părerile lor vanitoase și necumpătate. Eu însă, întrucît am ajuns să uit tot ce este rău, și fug de orice dorință excesivă care m-ar copleși și de orgoliul situațiilor înalte, nu voi merge în Persia, mulțumindu-mă cu puțin și rămînînd pe lîngă hotărîrea luată".

Opera sa (numai una), al cărei titlu unii spun că ar fi fost *Muzele*, iar alții *Despre natură*, Heraclit a depus-o în templul din Efes al Dianei***. Se pare că ea exista încă într-o epocă mai tîrzie. Fragmentele care ne-au parvenit se găsesc
331 adunate în *Poësis philosophica* a lui Stephanus****. Le-a adunat și Schleiermacher, ordonîndu-le potrivit unui plan propriu și publicîndu-le sub titlul : „Heraclit Obscurul, din Efes, prezentat în lumina rămășițelor operei sale și a mărturiilor celor vechi", în *Museum der Alterthumswissenschaft* (Muzeul științei despre antichitate), volumul I (Berlin 1807), pp. 315—533, publicat de Wolf și Buttmann. Sînt 73 de fragmente. Kreuzer ne-a făcut să sperăm că le va trata cu mai mult simț critic și cunoștință a limbii. El a pregătit o colecție mai completă (sprijinindu-se îndeosebi pe gramaticieni). Dar cum, din lipsă de timp, Kreuzer a însărcinat cu această lucrare pe un tînăr savant, care însă a murit, ea n-a mai ajuns în mîinile publicului. Însă astfel de colecții sînt de regulă, prea extinse, conținînd multă erudiție, și ele pot fi mai curînd scrise decît citite.

Heraclit a fost considerat ca obscur și este celebru din cauza obscurității sale. Cicero este prost inspirat, așa cum i se întîmplă adesea : el crede că Heraclit a scris intenționat în chip atît de obscur*****. Însă a vorbi aici de intenție, este a afirma o platitudine, și anume înseamnă să-i atribui lui Heraclit propria ta platitudine. Obscuritatea acestuia, pentru care el a și fost poreclit „Obscurul" (σκοτεινός), este mai mult

---

* Diog. Laertios, IX, § 13.
** *Ibidem*, § 14.
*** *Ibidem*, §§ 12 și 6.
**** P. 129 și urm.
***** *De nat. Deor.*, I, 26 ; III, 14 ; *De finibus*, II, 5 ; Diog. Laertios, IX, § 6.

o urmare a structurii frazelor şi a limbii încă puţin dezvoltate. Aceasta este şi părerea lui Aristotel. Din punct de vedere gramatical, acesta explică obscuritatea lui Heraclit prin lipsa punctuaţiei : „Nu se ştie cînd aparţine un cuvînt oarecare celui precedent şi cînd ţine el de cel ce urmează"*. De aceeaşi părere este şi Demetrius**. Socrate spunea despre cartea lui Heraclit că „ceea ce a înţeles din ea este excelent, iar ceea ce n-a înţeles crede că e de aceeaşi calitate, dar trebuie să fii un înotător din Delos (curajos) pentru a putea străbate prin 332
ea"***. Ceea ce este obscur în această filozofie se datoreşte însă faptului că în ea şi-a găsit expresia un gînd speculativ profund. Un astfel de gînd este totdeauna greu de înţeles de către intelect ; în schimb acesta înţelege foarte uşor matematica. Conceptul, ideea, repugnă intelectului ; ea nu poate fi prinsă de acesta.

Platon a studiat cu deosebită rîvnă filozofia lui Heraclit. În operele lui Platon găsim multe referinţe la această filozofie. Este incontestabil că prima sa formaţie filozofică Platon o datorează filozofiei heracliteene, încît Heraclit poate fi numit învăţător al lui Platon. Hipocrate este şi el filozof heraclitean.

Ceea ce ni se relatează referitor la filozofia lui Heraclit pare mai întîi foarte contradictoriu, dar cu ajutorul conceptului se poate străbate în general prin ea şi descoperi în Heraclit un bărbat care gîndeşte adînc. El este desăvîrşirea conştiinţei de pînă acum, desăvîrşire a ideii ca totalitate, care este începutul filozofiei sau esenţa ideii, exprimînd infinitul aşa cum este el.

1. Principiul universal. Acest spirit îndrăzneţ a fost primul care a spus profundul cuvînt : „Fiinţa nu este mai mult decît nefiinţa", ea e tot atît de puţin**** ; sau : „Fiinţă şi neant este totuna"***** ; esenţa e schimbarea. Adevărul este numai unitatea contrariilor. La eleaţi avem afirmaţia intelectului abstract că numai fiinţa există. În locul expresiei lui Heraclit, noi spunem : absolutul este unitatea fiinţei şi nefiinţei. Cînd ascultăm propoziţia : „Fiinţa nu e mai mult

---

* Aristotel, *Rhet.*, III, 5.
** *De elocutione*, § 192, p. 78, ed. Schneider.
*** Diog. Laertios, II, § 22 ; IX, §§ 11—12.
**** Aristotel, *Metaphys.*, IV, 7 : πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι (*Metaphys.*, I, 4 : οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι).
***** *Ibidem*, IV, c. 3.

decît neființa", ea nu pare a avea prea mult sens, pare a fi
333 numai o negație generală, numai absență de gîndire. Însă avem și o altă expresie, care indică mai de aproape semnificația principiului. Anume, Heraclit spune: „Totul curge (πάντα ῥεῖ), nimic nu subzistă rămînînd același". Iar Platon spune mai departe despre Heraclit: „El compară lucrurile cu curgerea unui rîu, încît nu poți să intri de două ori în același rîu"*, căci el curge, și [a doua oară] intri în altă apă. Urmașii lui Heraclit spuneau chiar că „nu putem intra nici măcar o dată [în același rîu]**, întrucît el se schimbă fără încetare: ceea ce este, de îndată iarăși nu este. Aristotel spune apoi că Heraclit susține că „numai Unul*** este ceea ce rămîne, și din acesta apare tot restul prin transformare", schimbat, format. „Totul, în afară de acest Unul, curge; nimic nu este ferm", nimic nu durează, adică adevărul este devenirea, nu ființa; determinația mai precisă a acestui conținut general este devenirea. Eleații spuneau: numai ființa este, e adevărul. Adevărul ființei este devenirea, — ființa este primul gînd, ca nemijlocit. Heraclit spune: totul este devenire; această devenire este principiul. Acest lucru se cuprinde în expresia: ființa este tot atît de puțin ca și neființa; devenirea este și nici nu este. Determinațiile absolut opuse sînt legate în Unu; aici avem deci și ființa și avem și neființa. De aceasta ține nu numai nașterea, ci și pierirea; ambele sînt nu pentru sine, ci sînt identice. Acest lucru Heraclit l-a exprimat spunînd că ființa nu este, deci ea e neființa; și neființa nu este, deci ea e ființa; acesta este adevărul identității ambelor.

334 Este un gînd mare să treci de la ființă la devenire; el este încă abstract, dar el este în același timp și primul ce concret, este prima unitate a unor determinații opuse. Acestea sînt astfel, în acest raport al lor, neliniștite, este în ele principiul a ceea ce e viu. Prin aceasta este înlăturat neajunsul filozofiilor anterioare arătat de Aristotel, adică lipsa mișcării; mișcarea însăși este aici principiu. Astfel, această filozofie nu este una ce-ar aparține trecutului, principiul ei este esențial și el se găsește în *Logica* mea chiar la început, după ființă și neant.

---

* Platon, *Cratylus*, p. 402 *init.* Henr. Steph. (p. 42 Bekk.); Aristotel, *Metaphis.*, I, 6; XIII, 4.

** Aristotel, *Metaphys.*, IV, 5.

*** *De coelo*, III, 1: τὰ μὲν ἄλλα πάντα... ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδὲν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν.

E o mare concepție în a recunoaște că ființa și neființa nu sînt decît abstracții lipsite de adevăr, și că primul lucru adevărat nu este decît devenirea. Intelectul izolează una de alta ființa și neființa, ca fiind, astfel izolate, adevărate și valabile. În schimb, rațiunea recunoaște pe una în cealaltă, recunoaște că în una dintre ele este conținută cealaltă, care este a ei; și astfel totul, absolutul, trebuie determinat ca devenire.

Heraclit mai spune: „Ceea ce este opus există în unul și același [lucru]", ca, de exemplu, „mierea este dulce și amară"*. Deci ființa și neființa sînt prezente în același [lucru]. Sextus Empiricus observă: „Heraclit pleacă, asemenea scepticilor, de la reprezentările obișnuite ale oamenilor; nimeni nu va nega că cei sănătoși spun că mierea e dulce, iar cei ce suferă de icter spun că ea este amară"; dacă mierea ar fi numai dulce, ea nu și-ar putea schimba natura prin [intervenția a] altceva, ea ar fi pretutindeni dulce, deci și pentru cel ce suferă de icter. Zenon începea să suprime predicatele opuse și arăta opusele pe care le conține mișcarea: afirmarea limitei și suprimarea limitei. Zenon a afirmat infinitul numai pe latura lui negativă, l-a considerat ca neadevărat din cauza contradicției pe care o conține. În filozofia lui Heraclit avem exprimat infinitul ca atare, adică conceptul lui, esența lui: infinitul, 335
ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine, este unitatea contrariilor, și anume a universal-contrariilor, a opoziției pure, a ființei și neființei. Dacă considerăm în și pentru sine nu reprezentarea existentului, a ce este plin, atunci ființa pură este gîndul simplu, în care e negat tot ceea ce este determinat, este ceea ce e absolut negativ; dar neantul e același lucru, el este tocmai acest ce care își este sieși același; este trecere absolută în opusul său, la care Zenon n-a ajuns: „Din nimic se naște nimic". La Heraclit, momentul negativității este imanent; despre acesta tratează conceptul întregii filozofii.

Am avut întîi abstracțiile ființei și neființei într-o formă cu totul nemijlocită, generală; însă Heraclit a conceput în mod mai determinat opozițiile. Este vorba de acea unitate a realului și a ceea ce e de natură ideală, a obiectivului și subiectivului; subiectivul este numai devenire către obiectiv, altfel el e lipsit de adevăr; obiectivul este devenire către subiectiv. Acest adevăr este procesul devenirii: Heraclit a exprimat în formă determinată această unire (*dieß Sichineinssetzen*)

* *Pyrrhon. Hypot.*, I, 29, §§ 210—211; II, 6, § 63.

a diferențelor. Aristotel* spune, de exemplu, că Heraclit, în general, „a unit laolaltă întregul și neîntregul" (partea) —întregul devine parte, iar partea întreg —, „ce merge împreună și ce este opus", precum și „ceea ce se acordă și ceea ce e disonant; din toate" (opusele) „se naște Unul și din Unu se nasc toate". Acest Unul [această unitate] nu este ce e abstract, ci este acțiunea de a se diviza. Infinitul mort este o proastă abstracție față de această adîncime pe care o întîlnim la Hera-
336 clit. Sextus Empiricus relatează că „Heraclit a spus: partea este ceva ce diferă de întreg, și ea este și identică cu întregul; substanța este întregul și partea"**. Că Dumnezeu a creat lumea, că s-a divizat pe sine creînd pe fiul său etc., toate aceste elemente concrete sînt conținute în această determinare. În *Simpozionul* său***, Platon spune despre principiul lui Heraclit: „Unicul deosebit de sine însuși se unește cu sine însuși", —acesta este procesul vieții —„asemenea armoniei arcului și lirei". Platon îl face apoi pe Eriximah, care vorbește în *Simpozion*, să critice această părere spunînd că „armonia este dezarmonie, adică compusă din opuse, căci armonia nu se naște din ceea ce este înalt și din ceea ce este profund, întrucît sînt deosebiți, ci din unirea acestora prin arta muzicii". Dar susținînd acest lucru nu înseamnă a-l contrazice pe Heraclit, care susține tocmai acest lucru. Ceea ce e simplu, repetarea aceluiași ton, nu este armonie. Armoniei îi aparține diferența, trebuie să existe în chip esențial, absolut o diferență. Această armonie este tocmai devenire absolută, schimbare, dar nu devenire ca altceva, — acum acesta, apoi alt ceva. Esențialul este că fiecare diferit, fiecare particular este diferit de altceva, dar nu abstract de oricare altul, ci de a l t u l s ă u; fiecare este numai întrucît altul său e conținut în sine, în conceptul său. Schimbarea este unitate, raportare a ambilor ceva la unitate, este o unică ființă, este acest ceva și celălalt. În armonie sau în gînd admitem acest lucru, vedem, gîndim schimbarea ca unitate esențială. Spiritul se raportă în conștiință la ce e sensibil, și acest sensibil este a l s ă u altceva.

---

* *De mundo*, c. 5: συνάψεις οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἕν, καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

** *Adv. Math.*, IX, § 337: ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ ἕτερον, φησί, τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν. ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος. ὅλη μὲν κατὰ τὸν χόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν.

*** P. 187 *inil.* Henr. Steph. (p. 397 ed. Bekk.): τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτό αὑτῷ ξυμφέρεσθαι.

Tot aşa şi cînd e vorba de tonuri; ele trebuie să fie diferite, însă în aşa fel încît să poată fi şi unite; şi acestea sînt tonurile 337
în sine. Armoniei îi aparţine opoziţia determinată, contrariul său, întocmai ca la armonia de culori. Subiectivitatea este altul obiectivităţii, — nu al unei bucăţi de hîrtie; absurditatea acestei opoziţii sare îndată în ochi; trebuie să fie un altceva al s ă u, şi tocmai în aceasta rezidă identitatea lor [a celor doi opuşi]; astfel, fiecare dintre ei este altul celuilalt, ca fiind altul său. Acesta este marele principiu al lui Heraclit. El poate părea obscur, dar este speculativ, iar acest lucru este totdeauna obscur pentru intelect, care menţine separate una de alta fiinţa şi nefiinţa, subiectivul şi obiectivul, ceea ce este de natură ideală şi ceea ce este real.

2. M o d u l r e a l i t ă ţ i i. În expunerea sa, Heraclit nu s-a oprit la această exprimare în concepte, la logicul pur, ci, în afară de această formă în care şi-a înfăţişat principiul, el a dat ideii sale şi o expresie mai reală. Această formă reală ţine mai cu seamă de filozofia naturii, sau este o formă mai mult naturală. De aceea este el socotit ca aparţinînd încă şcolii ioniene, stimulînd prin această formă dezvoltarea filozofiei naturii. Dar, cît priveşte această formă reală a principiului lui Heraclit, istoricii nu sînt de acord între ei. Cei mai mulţi susţin că el a afirmat, ca esenţă ce există, focul*, iar alţii susţin că Heraclit a considerat-o a fi aerul **, şi în sfîrşit alţii susţin că e vorba mai mult de vapori decît de aer; iar la Sextus Empiricus *** chiar şi timpul este afirmat ca fiind primă esenţă ce există (*seiendes Wesen*). Problema este: cum trebuie înţeleasă această diversitate [de păreri]? Nu trebuie să credem de loc că aceste informaţii se pot atribui neglijenţei autorilor, deoarece martorii sînt cei mai buni pe care îi avem, cum e Aristotel şi Sextus Empiricus ***. Ei nu vorbesc tangenţial despre aceste forme, ci în mod determinat, dar fără să ne atragă atenţia asupra acestor deosebiri şi contradicţii. S-ar părea că o cauză mai apropiată care a determinat această diversitate 338
de păreri ar fi obscuritatea scrisului lui Heraclit, care, cu expresiile lui tulburi, a putut ocaziona neînţelegeri. Dar, privită mai de aproa pe, dispare dificultàtea care se iveşte numai cînd textele lui Heraclit sînt luate superficial; adevărata ieşire

* Aristotel, *Metaphys.*, I, 3, 8.
** Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX, § 360; X, § 233.
*** *Ibidem*, X, § 216.

din aceste piedici se află chiar în profundul concept al lui Heraclit. În general, Heraclit nu mai putea considera apa, ca Tales, sau aerul, ori alte materii de acestea ca esență absolută, ca ceva primordial din care a luat naştere restul, întrucît el a gîndit fiinţa ca identică cu nefiinţa, a gîndit adică conceptul infinit. Astfel, esenţa absolută care fiinţează nu se poate înfăţişa la el ca o determinaţie existentă, de exemplu, ca modul determinat de a fi a apei, ci apa poate apărea la el ca schimbătoare, adică doar ca proces.

a. Proces abstract, timp. Prin urmare, Heraclit a spus: „Timpul este prima esență corporală", cum exprimă acest lucru Sextus Empiricus*. „Corporală" este o expresie stîngace. Adesea, scepticii aleg expresiile cele mai bune sau dau gîndurilor o formulare brută, pentru a termina uşor cu ele. „Corporal" înseamnă sensibilitate luată abstract; timpul este intuiţia abstractă a procesului, el ar fi prima esență sensibilă. Timpul este deci esenţa adevărată. Întrucît Heraclit nu s-a oprit la exprimarea logică a devenirii, ci a dat principiului său forma a ceea ce fiinţează, înţelegem că, pentru aceasta, a trebuit să i se ofere mai întîi forma timpului; deoarece tocmai în ceea ce e sensibil şi intuibil timpul este primul ce se prezintă ca devenire, el este prima formă a devenirii. Timpul este devenirea pură, ca devenire intuită. Timpul este schimbarea pură, el este conceptul pur, este ceea ce e simplu, care din absolut opuşi este armonic. Esenţa lui este aceea de a fi şi de a nu fi,
339 şi în afară de aceasta nici o altă determinare: fiinţă pur abstractă şi nefiinţă abstractă nemijlocit într-o singură unitate, şi separate. Nu în sensul că timpul este, sau nu este; dar timpul este aceasta: că în fiinţă nemijlocit nu este şi că în nefiinţă nemijlocit el este; el este această trecere din fiinţă în nefiinţă, acest concept abstract, dar în modalitate obiectivă (intuit), întrucît el este pentru noi. În timp, nu există trecutul şi viitorul, ci numai prezentul; iar acesta este pentru a nu fi, este nimicit imediat, a trecut; iar această nefiinţă se converteşte şi ea de îndată în fiinţă, fiindcă este. Este intuirea abstractă a acestei convertiri subite. Dacă ar trebui să spunem felul în care aceea ce Heraclit a considerat ca esență — în forma pură în care el a recunoscut-o — are existenţă pentru conştiinţă, nu am putea numi altceva decît

* *Adv. Math.*, X, §§ 231—232: τὸ ὂν καὶ τὸ... πρῶτον... σῶμα χρόνος ἐστίν.

timpul. Este prin urmare cu totul just că prima formă a devenirii e timpul; astfel, această idee ține de principiul fundamental al lui Heraclit.

b. Forma reală ca proces, f o c u l. Dar acest concept pur, obiectiv, trebuie să se realizeze mai departe. În timp, momentele ființă și neființă sînt puse numai ca negative sau ca nemijlocit pieritoare. Heraclit determină mai departe procesul într-un mod fizical mai precis. Timpul este intuiție, dar cu totul abstractă. Dacă vrem să ne reprezentăm în chip real ceea ce este el, adică să exprimăm ca subzistente ambele momente, ca o totalitate pentru sine, se pune întrebarea: care esență fizică este aceea care corespunde acestei determinații? Timpul, înzestrat cu astfel de momente, este proces: a înțelege natura înseamnă a o înfățișa p e a c e a s t a ca proces. Acesta este adevărul lui Heraclit și adevăratul concept. Iată de ce înțelegem de îndată limpede că Heraclit n-a putut spune că esența este apa, aerul sau altceva asemănător, fiindcă acestea nu sînt ele însele proces (și acesta este primul motiv). Proces este însă focul; astfel, el a susținut că focul este prima esență; și acesta este modul real al principiului heraclitean, sufletul și substanța procesului naturii. Tocmai în proces se diferen- 340
țiază momentele, ca și în mișcare; α) momentul pur negativ; β) momentele opoziției subzistente: apa și aerul; și γ) totalitatea în repaus: pămîntul. Viața naturii este procesul acestor momente: scindarea totalității nemișcate a pămîntului în opuși, punerea opoziției — acestor momente, — și unitatea negativă, reîntoarcerea în unitate, arderea opoziției subzistente. Focul este timpul ca element fizic; el este această neliniște absolută, disoluție absolută a subzistării, dispariție a altora, dar și a lui însuși, el nu este subzistent. Și noi înțelegem deci că Heraclit a putut numi focul concept al procesului, plecînd de la principiul său fundamental (e un fel cu totul consecvent de a gîndi).

c. Acest foc Heraclit l-a determinat mai de aproape și mai precis ca pe un proces real; el este pentru sine procesul real, realitatea lui este procesul întreg, în care sînt apoi determinate mai de aproape, mai concret, momentele. Focul, ca acest ce care transformă lucrurile, este schimbare, transformare a ceea ce e determinat, vaporizare, deoarece, în proces, momentul abstract al lui nu este atît aer, cît mai curînd, evaporare. Pentru a desemna acest proces Heraclit a făcut uz de un cuvînt cu totul particular: ἀναθυμίασις — e v a p o r a r e (fum,

exhalații de la soare); evaporare este aici în sens numai superficial; este vorba de mai mult: de trecere. Aristotel * spune, în această privință, despre Heraclit că, potrivit expunerii făcute de acesta, „principiul este sufletul, deoarece acesta este exhalarea, evaporarea a toate", și această exhalare, devenire, „este tot ce e mai necorporal și în eternă curgere". Și aceasta se potrivește cu principiul fundamental al lui Heraclit **.

341 Mai departe, Heraclit a determinat procesul real în momentele lui abstracte în așa fel, încît a deosebit două aspecte la el: „calea în sus (ὁδὸς ἄνω) și calea în jos (ὁδὸς κάτω)" o cale a scindării și o cale a unirii. Acestea trebuie să fie înțelese în esență astfel: scindarea ca realizare, ca subzistentă a opuselor; cealaltă cale: reîntoarcerea unității în sine, suprimarea acestor opoziții subzistente. Pentru a exprima aceste poziții, Heraclit a recurs la determinațiile mai precise de „dușmănie, ură, luptă (πόλεμος ἔρις) și de prietenie, armonie (ὁμολογία, εἰρήνη)"; de diviziune și de revenire la unitate (aceasta înseamnă, și mitologic, Amor*** etc.). „Dintre aceste două, dușmănia, lupta este aceea care e principiu al nașterii celor deosebiți; ceea ce duce însă la ardere este unirea și pacea"****. În dușmănia dintre oameni, unul dintre ei se afirmă ca independent față de celălalt sau este pentru sine: — scindarea, realizarea în general; unirea și pacea înseamnă însă coborîre din ființa-pentru-sine în stare de ceea ce nu poate fi deosebit, adică în nerealitate. Totul este treime, unitate esențială; natura este acest ce niciodată în repaus, iar universul este trecere din ceva în altceva, din scindare în unitate, din unitate în scindare.

Determinațiile mai precise ale acestui proces real sînt în parte defectuoase și contradictorii. În această privință, în unele informații despre Heraclit se relatează că acesta ar fi determinat procesul astfel: „Schimbările focului sînt în primul rînd marea; și apoi jumătate din ea pămîntul, cealaltă jumăta-
342 te trăsnetul"*****, focul care țîșnește. Aceasta este ceva general și foarte obscur. Diogenes Laertios****** spune: „Focul se condensează devenind umiditate (πυκνούμενον πῦρ ἐξυγραίνεσθαι),

---

* *De anima*, I, 2.

** Johannes Philoponus, ad Arist. *De anima*, I, 2, p. 20.

*** Arist., *Metaphys.*, I, 4.

**** Cf. Diog. Laertios, IX, § 8.

***** Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 14, p. 712, ed. Pott. (Steph., *Poës. phil.*, p. 131): „Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ" (οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα).

****** Libr. IX, § 9.

iar ajungînd în repaus (συνιστάμενον) el devine apă", focul stins (ars) este apa, e focul care trece în stare de indiferență „apa solidificată însă devine pămînt; acesta este drumul în jos. Pămîntul devine apoi iarăşi fluid (topit), iar din el ia naştere umiditatea (marea); iar din aceasta evaporarea (ἀναθυμίασις) mării, din care ia apoi naştere totul"; evaporarea trece iarăşi în foc şi ţîşneşte în sus ca flacără; „acesta este drumul în sus". În consecinţă avem, în general, transformare a focului. „Apa se scindează în exhalare sumbră, devine pămînt, iar dezunindu-se în evaporare pură, strălucitoare devine foc şi se aprinde în sfera soarelui ceea ce este aprins devine meteori, planete şi stele". Astfel, acestea nu sînt stele moarte, ci sînt considerate ca fiind în devenire, în proces de veşnică naştere. Acestor expresii orientale, figurate, nu trebuie să li se atribuie semnificaţie sensibilă, adică să se creadă că aceste transformări ar fi date în percepţia exterioară, ci ele ţin de natura acestor elemente: pămîntul îşi creează sieşi veşnic soarele şi cometele sale.

Natura este astfel acest cerc. În acest sens îl auzim spunînd: „Universul nu a fost făcut de nici un zeu şi de nici un om, ci el a fost totdeauna, şi este, şi va fi foc deapururea viu, care se aprinde şi se stinde potrivit legii sale (μέτρῳ)"*. Înţelegem ceea ce relatează Aristotel spunînd că principiul este sufletul, fiindcă el este exhalaţia, acest proces care se mişcă pe sine însuşi al lumii: focul este sufletul. La aceasta se adaugă o altă expresie, care se găseşte la Clement din Alexandria**: "Moartea sufletelor (celor dotate cu viaţă) este a deveni apă, 343
moartea apei este a deveni pămînt; invers: din pămînt ia naştere apoi apa, iar din apă sufletul". — Prin urmare, avem în general acest proces al stingerii, al reîntoarcerii opoziţiei în unitate şi a retrezirii opoziţiei, a ieşirii ei din unitate. Dispariţia sufletului, a focului în apă, arderea care devine un produs, unii*** o prezintă în mod fals ca pe o dispariţie prin ardere a lumii. Este mai mult o reprezentare a imaginaţei lui Heraclit cînd a vorbit, zice-se, de un incendiu al lumii, şi anume că, după un oarecare timp, lumea va dispare arsă de foc (ceva asemănător reprezentării noastre despre sfîrşitul lumii). Constatăm însă îndată, din informaţiile cele mai precise****, că nu

* Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 14, p. 711.
** *Ibidem*, VI, 2, p. 746. (Steph., *Poës. phil.*, p. 131).
*** Tennemann, vol. I, p. 218; Diog. Laertios, IX, § 8; Eusebius, *Praep. evang.*, XIV, 3.
**** Cf. Stobaeus, *Eclog. Phys.*, c. 22, p. 454.

e vorba de acest incendiu al lumilor, ci e vorba de acea ardere permanentă, devenire a prieteniei, de viaţa universală, de procesul universal al lumii. „Heraclit spune că viaţa este unită cu moartea atît în viaţa, cît şi în moartea noastră, deoarece cît trăim sufletele noastre au murit şi sînt îngropate în noi, iar cînd murim, sufletele noastre învie şi trăiesc"*.

Cu privire la faptul că la Heraclit focul este ceea ce dă viaţă, este sufletul, există o expresie care poate părea bizară, anume aceea că „sufletul cel mai uscat este cel mai bun"**. Fără îndoială, nici noi nu-l considerăm pe cel mai umed ca pe cel mai bun, totuşi îl socotim ca pe cel mai bun pe cel mai viu. Uscat înseamnă însă, aici, plin de foc; astfel, sufletul cel mai uscat este foc pur, iar acesta nu e lipsit de viaţă, ci este însăşi viaţa.

344 Acestea sînt principalele momente ale procesului real al vieţii. Mă opresc o clipă aici, deoarece astfel este în general exprimat întregul concept al considerării speculative a naturii (al filozofiei naturii). Natura este în ea însăşi proces. În conceptul acesta, unul dintre momente, unul dintre elemente trece în celălalt: focul devine apă, apa devine pămînt şi foc. E o veche controversă, aceea referitoare la mutabilitatea elementelor, contra imutabilităţii lor. În legătură cu acest concept se desparte obişnuita cercetare prin simţuri a naturii de filozofia naturii. În sine, conform modului speculativ de a vedea, substanţa simplă se transformă în foc şi în celelalte elemente; potrivit celuilalt fel de a vedea, orice trecere este suprimată, apa este exact apă, focul este foc etc.; nu există concept, nici mişcare absolută, ci numai „ieşire din", separare exterioară a unor elemente deja date. În timp ce primul mod de a vedea afirmă schimbarea, cei ce aderă la al doilea fel de a vedea cred că pot dovedi contrariul; fără îndoială, aceştia nu mai afirmă că apa, focul etc. sînt esenţialităţi pure, descompunîndu-le în hidrogen, oxigen etc., dar afirmă imutabilitatea acestora. Ei afirmă în plus, cu drept cuvînt, că ceea ce trebuie să fie în sine după modul speculativ de a vedea, trebuie să fie adevăr şi în cuprinsul realităţii, deoarece dacă speculativul este natura şi esenţa momentelor ei, aceasta tre-

---

* Sext. *Pyrrhon. Hypot.* III, c. 24, § 230 : ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησι, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν, καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι, καὶ ἐν ἡμῖν τετάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς, ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.

** Plutarh, *De esu carnium*, I, p. 995, ed. Xyl.

buie să şi fie dată aşa. (Unii îşi reprezintă speculativul ca pe ceva ce nu există decît în gînd sau în interior, adică nu ştim unde.) Speculativul şi există *dat* ca atare; dar naturaliştii îşi închid ochii în ceea ce priveşte speculativul, prin conceptul lor mărginit.

Dacă ascultăm la ce spun ei, apoi ei observă numai ceea ce văd. Dar acest lucru nu e adevărat, fiindcă ei transformă în chip inconştient prin concept ceea ce văd nemijlocit. Şi controversa nu se naşte din opoziţia ce ar exista între observaţie şi conceptul absolut, ci din aceea care există între conceptul limitat şi fixat şi conceptul absolut. Ei înfăţişează 345
transformările ca neexistente, de exemplu transformarea apei în pămînt; aceasta a fost afirmată pînă în timpurile cele mai noi: cînd distilăm apa rămîne un rest pămîntos. Lavoisier a făcut experienţe exacte, a cîntărit toate vasele; a constatat un rest pămîntos, dar din comparaţiile făcute a reieşit că acest rest provenea de la recipiente. Există un proces superficial al neînvingerii modului determinat al substanţei: „Apa nu se transformă în aer, ci numai în vapori, iar vaporii se condensează totdeauna tot numai în apă". Dar acolo, ca şi aici, naturaliştii fixează numai un proces unilateral, defectuos, şi-l prezintă ca proces absolut. Ca atunci cînd spun: procesul naturii este un întreg de condiţii; cînd unele dintre acestea lipsesc, se produce altceva decît atunci cînd împlinesc toate condiţiile. Fierul devine magnet nu cînd îl înroşesc în foc, ci cînd îl frec cu el însuşi sau îl ţin într-un anumit fel; se înţelege, există împrejurări în care el rămîne acelaşi. Numai diviziunea mecanică este totdeauna posibilă: o casă poate fi descompusă în pietre şi grinzi, acestea există date ca pietre şi grinzi. În acest sens, cercetătorii naturii vorbesc despre relaţia dintre întreg şi părţi nu ca despre momente ideale, —la care ajung ca la ceva în sine, nevizibil, latent, nu pozitiv (ca momente), dar aici încă menţinute ca reprezentare. Însă în ceea ce este real, în procesul naturii, naturaliştii fac experienţa că cristalul dizolvat dă apă şi că în cristal apa se pierde, el devenind dur: apă de cristalizare; că exhalaţia pămîntului nu poate fi întîlnită în formă de vapori, în stare exterioară în aer, ci aerul rămîne cu totul pur sau hidrogenul dispare complet în aerul pur. Ei şi-au dat destulă osteneală zadarnică pentru a găsi hidrogen în aerul atmosferic. Ei fac de asemenea şi experienţa că aerul absolut uscat, în care ei nu pot arăta prezenţa nici a umidităţii şi nici a hidrogenului, trece în vapori şi în

346 ploaie etc. Aceasta este observația, însă ei corup orice percepere a transformărilor prin conceptul lor fix: și anume, ei aduc cu ei conceptul fix al întregului și părților, al compoziției din părți, al faptului de a fi fost deja dat, a ceea ce se arată ca fiind în curs de producere. Cristalul dizolvat arată apă, iar ei atunci spun: „Această apă nu s-a produs ca apă, ci ea exista deja în prealabil în el"; apa se divizează în procesul ei, dînd hidrogen și oxigen: „Aceștia nu s-au produs, ci existau aici deja mai înainte ca atare, ca părți din care este compusă apa". Dar ei nu pot arăta nici apă în cristal, și nici oxigen și hidrogen în apă. Tot așa stau lucrurile și cu „caloricul latent". Așa cum se întîmplă cu orice exprimare a percepției și a experienței: îndată ce omul vorbește, există în aceasta un concept, el nu poate fi oprit să renască în conștiință, — și să nu conțină totdeauna o umbră de universalitate și de adevăr. Deoarece tocmai el, conceptul, este esența; dar numai pentru rațiunea cultivată devine el concept absolut, și nu concept cuprins într-un mod determinat, ca aici. Naturaliștii ajung în chip necesar la limita lor, suferința lor constă astfel în faptul că nu găsesc hidrogen în aer; higrometrul, sticle pline de aer adus din regiunile înalte cu aerostatul, nu-l arată ca fiind prezent. Apa de cristalizare nu e mai mult decît apă: transformată, devenită pămînt.

Pentru a ne reîntoarce la Heraclit, el este acela care a exprimat cel dintîi natura infinitului și care a înțeles primul natura ca în sine infinită, adică i-a înțeles esența ca proces. De la el trebuie datat începutul existenței filozofiei; el este ideea permanentă, care este aceeași în gîndirea tuturor filozofilor pînă în ziua de azi, întocmai cum ea a fost ideea lui Platon și a lui Aristotel.

3. Ideii nu-i lipsește decît ca esența ei, simplitatea ei, să fie cunoscută ca concept, ca universalitate. Putem regreta că nu există nimic durabil, nimic în repaus, ceea ce arată Aristotel.
347 Procesul nu este încă sesizat ca pe ceva universal. Fără îndoială, Heraclit spune că totul curge, că nimic nu este subzistent, că numai Unul subzistă. Cu aceasta nu este însă încă exprimat adevărul, universalitatea; este conceptul unității care ființează (*der seienden Einheit*) în opoziție și nu conceptul unității reflectate în sine. Acest Unul, în unitatea lui cu mișcarea, cu procesul indivizilor, este generalul, genul, intelectul sau conceptul simplu în infinitatea lui

ca gînd; ca fiind acesta, trebuie să fie încă determinată ideea: νοῦς-ul lui Anaxagora. Universalul este unitatea nemijlocită şi simplă în cuprinsul opoziţiei, reîntorcîndu-se în sine ca proces al diferiţilor. Însă şi această idee se află la Heraclit. Acest universal, această unitate în interiorul opoziţiei — fiinţă şi nefiinţă ca identice — Heraclit a numit-o „s o a r t ă" (εἱμαρμένη), „necesitate"*. Şi conceptul necesităţii nu înseamnă altceva decît tocmai că existentul ca determinat este ceea ce este el în acest mod determinat (aceasta constituie esenţa lui ca ceva singular), dar că tocmai prin aceasta el se raportă la opusul său: „relaţia absolută care străbate fiinţa întregului (λόγος ὁ διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκων)". Heraclit numeşte această relaţie „corpul eteric, sămînţa devenirii universalului (αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως)"**. Acesta este pentru el ideea, universalul ca atare, ca esenţă; este procesul calmat; genul animal este ceva permanent, e procesul simplu care se reia pe sine înapoi în sine.

Ne mai rămîne acum să vedem care este r a p o r t u l pe care-l concepe Heraclit între această esenţă (între lume, între ceea-ce-este) şi c o n ş t i i n ţ ă, şi gîndire. În linie generală, filozofia lui are modul propriu filozofiei naturii. Prin- 348
cipiul ei este, fără îndoială, logic, dar conceput, potrivit modalităţii sale naturale, ca proces universal al naturii. Cum ajunge λόγος-ul să devină conştient? Cum se raportă el la sufletul individual? Voi relata acest lucru aici în chip mai amănunţit; este vorba de un mod frumos, naiv, copilăresc de a vorbi just despre adevăr, avem aici universalul şi unitatea esenţei conştiinţei şi a obiectului, precum şi necesitatea obiectivităţii.

Cît priveşte exprimările lui Heraclit despre cunoaştere, ni s-au păstrat de la el mai multe texte. Reiese nemijlocit din principiul lui, potrivit căruia tot ce este în acelaşi timp nu este, că el susţine că certitudinea senzorială nu posedă adevăr. Fiindcă tocmai ea este aceea pentru care ceea ce e s t e e cert ca fiind existent; această certitudine este aceea pentru care ceva subzistă, care de fapt deopotrivă nu este. Această fiinţă nemijlocită nu e adevărata fiinţă, ci fiinţa adevărată este mijlocirea absolută, fiinţa gîndită, gîndul, — fiinţa primeşte aici forma unităţii. „Mort este ceea ce vedem cînd sîntem

* Diog. Laertios, IX, 7; Simplicius, ad Arist., *Phys.*, p. 6; Stobaeus, *Eclogae Phys.*, c. 3, pp. 58—60.

** Plutarh, *De plac. philos.*, I, 28.

treji, iar ce vedem dormind e vis"*, fiindcă, în măsura în care vedem, ceea ce vedem este ceva ce persistă, e figura fermă. În această privinţă, Heraclit spune despre percepţia sensibilă: „Martori răi sînt pentru oameni ochii şi urechile, atîta timp cît ei au suflete barbare. Raţiunea (λόγος) este judecătoarea adevărului, dar nu raţiunea care ne este cea mai apropiată (ὁποιοςδήποτε), ci numai cea divină, universală**", acea măsură, acel ritm care străbate esenţialitatea universului. Necesitate absolută este tocmai aceea de a fi adevăr în conştiinţă, nu orice gîndire în general care se îndreaptă spre ceea ce este singular, în orice relaţie în care el nu este decît formă şi are conţinutul reprezentării, — ci intelectul universal, conştiinţa dezvoltată a necesităţii, identitatea subiectivului şi obiectivului. „Multe cunoştinţe nu instruiesc intelectul; altfel ele i-ar fi instruit şi pe Hesiod, pe Xenofan şi pe Pitagora.
349 Înţelepciunea este una: ea constă în a cunoaşte raţiunea, care este dominantă în toate"***.

Sextus Empiricus arată mai îndeaproape raportul conştiinţei subiective, al raţiunii particulare, cu cea generală, cu acest proces al naturii. Acest raport are încă o formă foarte fizicală: el se aseamănă cu relaţia pe care o constatăm noi între starea de veghe şi starea de vis sau de nebunie a omului. Omul treaz se comportă faţă de lucruri într-un mod general adecvat raporturilor lucrurilor, întocmai cum se comportă şi ceilalţi oameni treji faţă de lucruri. Sextus Empiricus**** ne relatează acest lucru astfel: „Tot ce ne înconjură este el însuşi logic şi inteligibil" — esenţă generală a necesităţii. Universalitatea are forma veghei; esenţa obiectivă, obiectivitatea, este inteligibilă, dar nu, de aceea, cu conştiinţă. Cînd şi în măsura în care mă găsesc în conexiunea obiectiv-inteligibilă a acestei stări de veghe, a acestei obiectivităţi a conştiinţei, eu sînt, desigur, în cuprinsul finitului; finit, cum sînt, mă aflu în conexiunea exterioară, rămîn în vis şi în stare de veghe în cuprinsul acestei conexiuni; dar numai intelectul, starea de veghe, conştiinţa acestei conexiuni, fără somn, constituie modul necesar al acestei conexiuni, constituie forma obiectivităţii, ideea în cuprinsul finitului.

* Clemens Alexandrinus, *Stromata*, III, 3, p. 520.

** Sext. Empir. *Adv. Math.*, VII, §§ 126—127.

*** Diog. Laertios, IX, § 1: Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον. εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἳ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.

**** *Adv. Math.*, VII, § 127.

„Cînd absorbim prin inspirație această esență generală, devenim rezonabili; dar nu sîntem așa decît în stare de veghe; cînd dormim uităm totul". Această formă a rezonabilității 350
este ceea ce numim a fi treaz. Această stare de veghe, această conștiință despre lumea exterioară, ceea ce ține de rezonabilitate, este mai mult o stare, și aici ea este luată ca totalitate a conștiinței rezonabile. „Căci în somn, căile simțirii sînt închise și intelectul, acela din noi, este rupt de legătura lui cu mediul (τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας). Și se păstrează numai legătura (πρόςφυσις) respirației, oarecum" (numai) „ca o rădăcină" a acestei conexiuni (a stării de veghe) care rămîne și în somn, — element nu specificat, ci abstract; prin urmare, această respirație diferă de respirația generală (συμφυΐα), adică de ființa unui altceva pentru noi; — rațiunea este acest proces cu ceea ce este obiectiv. Deoarece nu sîntem în conexiune cu întregul, noi numai visăm. „Astfel separat, intelectul își pierde puterea conștiinței pe care o avusese mai înainte"*, — spiritul, fiind numai singularitate individuală, își pierde obiectivitatea; în singularitate el nu este universal, nu este gîndire care se are pe sine însăși ca obiect.

„Dar la cei treji el (intelectul) își păstrează puterea logică privind spre exterior pe căile simțirii întocmai ca prin niște ferestre și avînd legătură cu (συμβάλλων) ceea ce-l înconjură"; —idealism în naivitatea sa. „După cum cărbunii, ajunși aproape de foc, devin ei înșiși incandescenți, iar separați de foc se sting, tot astfel partea (μοῖρα)" — necesitatea (vezi mai sus) — „care este găzduită de cele dimprejur în corpurile noastre, devine prin separare aproape nerațională"; — contrariul acelora ce cred că Dumnezeu le dă înțelepciunea în somn, în somnambulism. „Dar avînd legătură cu multele drumuri ea devine de același fel cu întregul (ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται)"**. Starea de veghe este conștiință reală, obiectivă, este cunoaș- 351
tere a ceea ce este general, a ceea ce ființează; și totuși în acesta, ființare pentru-sine***.

---

* Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, § 129; μνημονικὴ δύναμις a-și însuși reprezentările: Mnemosyne, Mneme nu este memoria noastră (Mnemosyne, mamă a muzelor), este în general orice reprezentare și conștiință.

** *Ibidem*, § 130.

*** De notat că Tennemann (I, 233) îl face pe Heraclit să spună: „Temeiul gîndirii, puterea gîndirii este în afara o m u l u i", și îl citează pe Sext. Emp., *Adv. Math.*, VIII, § 349: οἱ μὲν διάνοιαν εἶναι ἔλεξαν ἐκτὸς τοῦ σ ῶ μ α τ ο ς, ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον.

„Acest întreg, intelectul universal şi divin, în unitate cu care fiind noi sîntem logici, este esenţa adevărului la Heraclit. De aceea, ce se înfăţişează tuturor ca general generează convingere, deoarece participă la logosul universal şi divin; însă ceea ce-i trece prin minte unui individ nu posedă în sine [putere de] convingere, din cauză contrară. La începutul cărţii sale despre natură, Heraclit spune: « Deşi ceea ce ne înconjură este logosul (λόγος), oamenii sînt totuşi incapabili să-l înţeleagă înainte să fi auzit de el şi nici îndată ce au auzit despre el. Deoarece tot ce se întîmplă are loc conform acestui logos, se pare că oamenii nu au nici o experienţă atunci cînd fac în cuvinte şi acţiuni încercări ca acelea pe care le arăt eu » "(διηγεῖμαι, „le analizez", „le povestesc", „le explic"), „« divizînd fiecare lucru potrivit naturii lui şi spunînd cum este el în realitate. Dar ceilalţi oameni nu ştiu ce fac nici cînd sînt treji, după cum uită ce fac în somn »"*.

Heraclit mai spune apoi: „Noi acţionăm şi gîndim totul potrivit participării noastre la intelectul divin (λόγος). De aceea trebuie să ne conducem numai „conform acestui intelect universal. Însă mulţi trăiesc ca şi cînd ei ar avea un intelect propriu lor (ἰδίαν φρόνησιν); dar intelectul (ἡ δὲ) nu este altceva decît explicarea (cunoaşterea, expunerea, pătrunderea) modului cum este orînduit universul (ἐξήγησις τοῦ τρόπου „transformare", „schimbare", τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως). De aceea, atîta timp cît participăm la cunoaşterea pe care ne-o dă inteligenţa comună tuturor (αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν), posedăm adevărul, cît timp însă ştiinţa noastră este numai a
352 noastră (ἰδιάσωμεν), sîntem în eroare"**. Cuvinte foarte mari şi importante! Nu există mod de a exprima adevărul mai just şi mai lipsit de prevenţie decît acesta. Numai conştiinţa ca conştiinţă a universalului este conştiinţă a adevărului; însă conştiinţa singularităţii şi a acţiunii ca acţiune singulară — originalitate care devine o particularitate a conţinutului sau a formei — este ceea ce e neadevărat şi rău. Prin urmare, eroarea constă numai în singularizarea gîndirii, răul şi eroarea în ruperea de ceea ce este general, universal. Cînd trebuie să gîndească ceva, oamenii îşi închipuie de obicei că acesta trebuie să fie ceva particular: aceasta este amăgire.

---

* Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, §§ 131—132.

** *Ibidem*, § 133.

Pe cît de mult afirmă Heraclit că nu există adevăr în cunoaşterea sensibilă, deoarece tot ceea-ce-este curge, fiinţa certitudinii sensibile nu este în timp ce este, tot atît de mult afirmă el necesitatea modului obiectiv în cunoaştere. Raţionalul, adevărul pe care-l cunosc, este, fără îndoială, obţinut printr-o înaintare ce porneşte de la cea ce ţine de obiect ca obiect sensibil, singular, determinat, existent, dar ceea ce cunoaşte în sine raţiunea este necesitatea sau generalul fiinţei; acesta este esenţa gîndirii, precum şi esenţa lumii. Avem aici aceeaşi concepţie a adevărului pe care Spinoza o numeşte „considerare a lucrurilor din perspectiva eternităţii" *. Fiinţarea-pentru-sine a raţiunii nu este o conştiinţă lipsită de obiect, nu este visare, ci este ştiinţă care este pentru sine; ea există însă în aşa fel, încît această fiinţare-pentru-sine este treză sau este obiectivă şi universală, aceeaşi pentru toţi. Visarea este cunoaşterea a ceva ce cunosc numai eu. Închipuirea şi alte stări similare sînt tocmai o astfel de visare. Tot astfel, sentimentul este modul în care ceva există numai pentru mine; este ceva ce am în mine eu ca acest subiect. Sentimentele, oricît de sublime ar părea, esenţial este faptul că ceea ce simt există pentru mine ca fiind acest subiect, — şi nu ca obiect, ca ceva detaşat de mine. Dar, potrivit adevărului, obiectul este pentru mine ceea ce este independent în sine şi eu sînt pentru mine lipsit de subiectivitatea mea; şi tot astfel, acest obiect nu este un obiect imaginar, făcut obiect numai de mine, ci el este general în sine. 358

În afară de acestea, mai găsim multe alte fragmente la Heraclit, enunţuri etc. De exemplu: „Oamenii sînt zei muritori, iar zeii oameni nemuritori, viaţa acestora este moartea zeilor şi moartea lor e viaţa zeilor" **. Moartea zeilor este viaţa, moartea [în general] este viaţa zeilor. Divinul este înălţare prin gîndire deasupra simplei naturi; aceasta aparţine morţii.

De fapt, noi putem spune despre Heraclit ceva asemănător cu ceea ce a spus Socrate: ceea ce ne-a rămas de la Heraclit este excelent; iar despre ceea ce s-a pierdut pentru noi, trebuie să presupunem că a fost, fără îndoială, tot atît de excelent. Sau, dacă vrem să credem că destinul este drept prin faptul că el conservă pentru posteritate totdeauna ceea ce este

* *Ethices*, partea a II-a, propos. 44, coroll. 2 (p. 118, ed. Paul).

** Fabricius ad Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, III, 24, § 230, p. 185, nota C (Heraclides, *Allegoriae Homericae*, pp. 442 — 443, ed. Gale; Clemens Alexandr., *Paedag*,, III, 1, p. 251, ed. Pott).

cel mai bun, trebuie să spunem cel puțin în legătură cu cele ce ni se relatează despre Heraclit, că acestea au meritat să fie păstrate.

E. EMPEDOCLE, LEUCIP ŞI DEMOCRIT

Tratăm despre Leucip şi Democrit în acelaşi timp cu Empedocle. La ei apare idealitatea sensibilului şi totodată şi un
354 mod determinat general sau trecerea la general. Empedocle este un italic pitagorician care înclină dincolo, spre ionieni, după cum Leucip se apleacă spre italici.

1. EMPEDOCLE

Fragmentele rămase de la Empedocle au fost adunate laolaltă de mai multe ori. 1) Sturz a adunat peste 400 de versuri în : *Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz*, Lipsiae (Göschen), MDCCCV (p. 704). 2) Peyron a editat şi el o culegere de fragmente ale lui Empedocle şi Parmenide : *Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron.* În Lipsca s-a făcut în 1810 o reproducere după această culegere. În *Analecta* lui Wolf se află un studiu al lui Ritter despre Empedocle.

Empedocle era din Agrigent în Sicilia, după cum Heraclit era din Asia Mică. Astfel ne întoarcem din nou în Italia ; istoria alternează între aceste două regiuni ; în Grecia propriu-zisă, în regiunea centrală, încă nu apar filozofii. Empedocle s-a născut în a 70-a olimpiadă ; în olimpiada a 80-a (460 a Chr.) era celebru*. Sturz** îl citează pe Dodwell : „*Annus Parmenidis 65 conveniet Olymp. 85, 2. Proinde Olymp. 75, 2 natalis erit Zenonis, qui fuerit proinde sexennio major condiscipulo Empedocle. Pythagoras decessit Ol. 77,½ annum duntaxat unicum agente Empedocle*"***. Prin urmare, după Dodwell,

* Tennemann, vol. I, p. 415 (Diog. Laertios, VIII, § 74).
** *Op. cit.*, pp. 9—10.
*** *De aetate Pythagorae*, p. 220.

Empedocle s-a născut în olimpiada a 77-a, 1 (472 a. Chr.). 355
Aristotel spune că, „după vîrstă, el este mai tînăr decît Anaxagora, dar după fapte este mai bătrîn"*. Nu este sigur dacă Empedocle a filozofat, cronologic vorbind, înaintea lui Anaxagora, dar filozofia lui este (după toate aparenţele) în ceea ce priveşte gradul conceptului, anterioară şi mai nedezvoltată decît aceea a lui Anaxagora.

Altfel, în relatările privitoare la împrejurările vieţii lui, Empedocle apare ca un făcător de minuni şi un taumaturg asemănător (γόης) lui Pitagora**. În timpul vieţii, Empedocle s-a bucurat de mare consideraţie şi cinstire printre concetăţenii săi. Faima lui se răspîndise departe***, iar după moarte i s-a ridicat în oraşul natal o statuie. Empedocle n-a trăit izolat, ca Heraclit, ci a exercitat influenţă mare asupra concetăţenilor săi şi asupra treburilor publice ale statului Agrigent, întocmai ca Parmenide în Eleea. El şi-a cîştigat meritul de a fi adus lucrurile într-acolo, încît, după moartea lui Meton, tiranul Agrigentului, această cetate-stat şi-a dat o constituţie liberă, prevăzînd drepturi egale pe seama tuturor cetăţenilor****. Tot astfel, Empedocle a zădărnicit mai multe încercări făcute de cetăţeni ai Agrigentului pentru a acapara puterea statului pe seama lor; iar cînd consideraţia pe care i-o arătau concetăţenii deveni atît de mare, încît aceştia i-au oferit coroana de rege, Empedocle a refuzat-o, trăind mai departe ca un particular cu mare vază *****.

Ca şi despre alte împrejurări din viaţa sa, s-au născocit multe şi referitor la moartea lui Empedocle******. Întocmai cum în cursul vieţii sale el s-a comportat în chip excelent, tot astfel şi prin moartea sa Empedocle a voit să apară nu ca unul care a murit de moarte obişnuită — o dovadă că el n-a fost un om muritor — ci numai a dispărut. După un banchet, el a dispărut 356
pe neaşteptate, sau fiind pe Etna cu prietenii săi, dintr-o dată, n-a mai fost văzut de aceştia. Însă, ce s-a ales din el s-a văzut din faptul că una dintre sandalele sale a fost aruncată de Etna afară şi găsită de unul dintre prietenii săi; din aceasta s-a văzut limpede că Empedocle se aruncase în Etna

---

* *Metaphys.*, I, 3.
** Diog. Laertios, VIII, § 59.
*** *Ibidem*, §§ 73, 66.
**** *Ibidem*, § 72.
***** *Ibidem* §§ 63—66.
****** *Ibidem*, §§ 67—71.

pentru a se sustrage în felul acesta de sub observația oamenilor și spre a lăsa impresia că el propriu-zis n-a murit, ci a fost mutat printre zei. Originea și materia acestei fabule par a se găsi într-un poem ce cuprinde mai multe versuri care, luate izolat, arată o mare prezumție. Aici Empedocle exclamă: „O prieteni, care locuiți în marea cetate depe malul galbenei Acraga și vă îndeletniciți cu minunate ocupații, fiți salutați din parte-mi! Eu sînt pentru voi un zeu nemuritor, nu mai sînt om muritor; merg onorat de toți, încoronat cu diademe și cununi. Cînd trec prin înfloritoare orașe sînt cinstit de bărbați, ca și de femei. Mă urmează mii de oameni, întrebîndu-mă care este calea mîntuirii; alții avînd nevoie de profeții, iar alții solicitînd cuvinte care vindecă boli felurite. Dar ce mă privesc pe mine toate acestea? Ca și cînd aș face mare lucru zăbovind astfel printre oameni muritori, pieritori!" *. Substanța acestei lăudăroșenii este însă aceasta: Sînt venerat, dar ce valoare are așa ceva? Aici vorbește dezgustul față de onorurile aduse de oameni.

Empedocle a avut ca dascăli filozofi pitagoricieni pe care i-a frecventat. De aceea, uneori el este numărat printre pitagoricieni, asemenea lui Parmenide și Zenon; fapt care nu are însă și alt temei. Ne întrebăm dacă el a făcut parte din asociația pitagoricienilor. Filozofia sa nu are înfățișare pitagoriciană. Se mai susține despre el că ar fi învățat împreună cu Zenon**.

357 În ce privește f i l o z o f i a lui Empedocle, ni s-au păstrat unele gînduri izolate, despre natura fizică, precum și fragmente parenetice. Se pare că gîndirea lui Empedocle a pătruns mai adînc în miezul realității, cunoașterea naturii cîștigînd mai mare întindere și mai multă amploare; în ea găsim mai puțină profunzime speculativă decît în gîndirea lui Heraclit, dar găsim conceptul care se adîncește mai mult în lumea realului, găsim o dezvoltare a filozofiei naturii sau a cercetării naturii. Cît privește conceptul determinat care domină această filozofie a naturii și începe să se afirme în chip esențial, acesta este conceptul amestecului, este sinteza. Ceea ce se oferă în primul rînd ca amestec este unitatea contrariilor. Unitatea contrariilor (concept care s-a revelat la Heraclit), în repausul ei, apare pentru reprezentare ca amestec mai înainte ca gîndul să sesi-

* Sturz, *op. cit.*, p. 530: *Reliquiae* τῶν καθαρμῶν, vv. 364—376.
** Diog. Laertios, VIII, §§ 54—56.

zeze generalul. Empedocle este creatorul reprezentării comune, transmise şi nouă, de a considera cele patru elemente fizice (foc, aer, apă, pămînt) ca esenţe fundamentale. Chimiştii înţeleg prin element ceva simplu din punct de vedere chimic, încît azi nu mai poate fi vorba de cele patru elemente.

Vreau să indic numai pe scurt ideile lui Empedocle : din filozofia lui nu se poate face mare lucru. Multele amănunte care ne sînt relatate, noi le cuprindem în legătura unui întreg.

Ideea lui generală este rezumată pe scurt de către Aristotel în felul următor : „Empedocle a adăugat" la cele trei [elemente] — foc, aer, apă — care mai înainte au fost considerate fiecare pe rînd ca principiu de către cutare ori cutare „pămîntul ca al patrulea [element]", spunînd : „Acestea sînt cele ce rămîn permanent şi nu devin, ci, unite sau separate numai potrivit mai multului sau mai puţinului, se contopesc în Unul şi provin din Unul" *. Carbonul, metalele etc. nu sînt ceva ce fiinţează în şi pentru sine, ceva ce este permanent şi nu devine ; astfel 358
încît aici nu se are în vedere nimic metafizic. La Empedocle însă acesta este cazul : orice lucru ia naştere printr-un mod oarecare de-a se combina al celor patru [elemente]. Aceste patru elemente, privite ca elemente universale, nu sînt cele patru lucruri sensibile oglindite în reprezentarea noastră obişnuită, deoarece, dacă considerăm lucrurile din punct de vedere senzorial, mai există şi alte diverse obiecte sensibile. De exemplu, tot ce este organic aparţine altui fel de a fi : apoi, pămîntul, ca unul, ca simplu pămînt pur, nu există, ci el este în diferite moduri determinate. A vorbi de cele patru elemente înseamnă a te ridica de la reprezentarea sensibilă pe planul de mişcare al gîndirii.

Cu privire la conceptul abstract al raportului reciproc dintre elemente, Aristotel spune mai departe că Empedocle (asemenea lui Heraclit), şi anume „cel dintîi", nu a folosit ca principii numai cele patru elemente, ci şi „prietenia şi duşmănia". Am constatat deja acest lucru la Heraclit ; reiese în mod nemijlocit că aici acestea sînt de altă natură : propriu-zis ele sînt ceva universal**. La Empedocle avem cele patru elemente ale naturii ca elemente reale, iar prietenia şi duşmănia ca principii ideale, astfel el are şase principii. Relatez observaţiile pe care le face Aristotel.

---

* *Metaphys.*, I, 3 ; *De gener., et corrupt.*, I, 1.
** *Metaphys.*, I, 4.

α) „Urmărind toate acestea în consecinţele lor şi luîndu-le mai mult în spiritul decît în litera lor, şi nu numai în felul în care bolboroseşte despre ele Empedocle, vom spune că prietenia este principiul binelui, iar duşmănia principiul răului. Încît am putea susţine oarecum că Empedocle afirmă, şi anume primul, că răul şi binele sînt principii absolute, fiindcă binele este principiul a tot ceea ce e bun, iar răul principiul a tot ce e rău". Aristotel descoperă aici semnele universalului; şi anume pe el îl interesează, oarecum în chip necesar, conceptul prin-
359 cipiului, care este în şi pentru el însuşi. Acesta este însă numai conceptul sau gîndul care este, în el însuşi, în mod nemijlocit pentru sine (ceea ce este în sine, nu e pentru sine, ci pentru un altul, întocmai ca în unitatea formală a fiinţei şi a nefiinţei). Un astfel de principiu nu am văzut încă, ci îl vom vedea mai întîi la Anaxagora. Aristotel regreta deja că n-a găsit la Heraclit principiul binelui, şi de aceea a fost bucuros să-l găsească la Empedocle. Prin „bine" trebuie să înţelegem ceea ce este scop în şi pentru sine, ceea ce este absolut ferm în sine. A fost remarcat deja în repetate rînduri faptul că Aristotel n-a găsit la filozofii vechi un principiu al mişcării; el spune că schimbarea nu poate fi concepută din fiinţă. Principiul mişcării l-am găsit la Heraclit în mişcarea devenirii. Dar ca principiu şi mai profund este considerat de Aristotel acela pe care el îl numeşte „în virtutea a ce", adică scopul; binele este ceea ce este pentru sine însuşi. Scopul este conceptul care subzistă pentru sine însuşi, care se determină pe sine însuşi; astfel, scopul este adevărul care există absolut pentru sine, prin care există tot restul. — Considerînd scopul (binele) ca adevăr, el mai posedă determinaţia a ceea ce este activ, a ceea ce se înfăptuieşte pe sine, a ceea ce este scop de sine [scop absolut], a conceptului care este în sine şi pentru sine; scop care se determină pe sine pentru sine şi este astfel totodată acţiunea de a se produce pe sine; astfel, el este idee, concept care se obiectivează şi care în obiectivitatea sa este identic cu sine. Aristotel regretă că nu află la Heraclit principiul scopului, principiul a ceea ce rămîne identic sieşi, principiu al autoconservării. În consecinţă, el polemizează tare cu Heraclit, deoarece la acesta nu există decît schimbare, fără reîntoarcere, fără scop. El crede că găseşte acest lucru la Empedocle, dar precizează în acelaşi timp că acesta nu face decît să bolborosească.

β) Cele două principii generale, unirea şi separarea, sînt foarte importante determinaţii de gîndire. Dar, cît priveşte

relaţia mai precisă şi determinarea acestor principii, Aristotel îi reproşează lui Empedocle faptul că acesta „nici nu face uz pretutindenia de aceste principii" ale prieteniei şi duşmăniei, „şi nici nu păstrează ferm, în ele însele, modul lor determinat (ἐξευρίσκει τὸ ὁμολογούμενον), deoarece la el adesea prietenia separă, iar duşmănia uneşte; căci, dacă universul se diferenţiază în elemente sub acţiunea duşmăniei, focul se îmbină prin aceasta în Unu, şi tot aşa fiecare dintre celelalte elemente". Separarea este în chip tot atît de necesar unire. Ceea ce e separat, ceea ce trebuie să ocupe loc de o parte, este el însuşi ceva unit în sine: aceasta este independenţa sa. Separarea elementelor, îmbinate în univers, este unire între ele a părţilor fiecărui element. „Dar dacă totul se uneşte, iarăşi, prin prietenie devenind una, este necesar ca din fiecare" element independent „părţile sale să fie iar separate". Deoarece acestea sînt multe, sînt patru; prin urmare, ele se găsesc în relaţii diferite; contopirea lor este ea însăşi un multiplu, ceva ce e despărţit; în consecinţă, unirea este totodată şi separare. Acesta este în general cazul cu orice mod determinat, adică acesta trebuie să-şi fie în el însuşi opusul său şi să se înfăţişeze ca atare. Este profundă observaţia faptului că, în general, nici o unire nu este fără separare, şi nici o separare fără de unire; identitatea şi neidentitatea sînt atare determinaţii ale gîndirii, dar ele nu pot fi separate. Reproşul de mai jos e al lui Aristotel, însă el este determinat de însăşi natura lucrurilor. Aristotel observă: „Empedocle a fost primul" (Empedocle e mai tînăr decît Heraclit) „care a stabilit astfel de principii, întrucît el n-a afirmat principiul mişcării ca pe un principiu unic, ci a afirmat principii diferite şi opuse". 360

γ) Am spus deja că momentele reale sînt cele patru elemente cunoscute. Dar Aristotel spune mai departe: „El le întrebuinţează", tot astfel, „nu ca pe patru" [elemente] indiferente care se află unele lîngă altele, aşa cum spunem patru, fără legătură unele cu altele, „ci, din contra, ca pe două: focul pentru sine, iar pe celelalte ca una şi aceeaşi natură (ὡς μίᾳ φύσει) — pămînt, aer, apă". Lucrul cel mai interesant ar fi determinarea raportului lor.

δ) Cît priveşte relaţia celor două momente de natură ideală — prietenia şi duşmănia — cu cele patru elemente reale (cum se realizează acest ce de natură ideală), Empedocle a bolborosit doar, cum se exprimă Aristotel. El nu le-a distins 361

în mod adecvat, ci le-a coordonat * : relație nerațională ; încît la el apar șase elemente (Sextus Empiricus vorbește adesea despre cele șase elemente ale lui Empedocle **), în versuri pe care ni le-au păstrat Aristotel și Sextus*** :

Cu pămîntul vedem pămîntul, cu apa, apa,
Cu aerul, aerul divin și cu focul, focul etern,
Cu dragostea, dragoste, cearta cu trista ceartă.

Astfel le vedem adesea înșirate unele lîngă altele, ca pe unele ce au aceeași valoare. Însă se înțelege de la sine că Empedocle a făcut și distincție între cele două moduri, între cel real și cel ideal, considerînd explicit gîndul ca pe o relație a lor.

Prin participare la aceste elemente, ele devin pentru noi. Aici este implicată reprezentarea că spiritul, sufletul însuși, este unitatea, totalitatea elementelor ****, și că el se raportă la pămînt conform principiului pămîntului, la apă potrivit principiului apei, la dragoste după principiul dragostei etc.*****. Întrucît vedem focul, acest foc este în noi, foc pentru care este focul obiectiv etc.

Despre relația acestor momente reale am spus deja că Empedocle a așezat focul de o parte, iar pe celelalte trei, ca pe opusele lui, de cealaltă parte. El pomenește și de procesul
362 acestor elemente, dar nu l-a înțeles mai de aproape, ci caracteristic este faptul că Empedocle și-a reprezentat unitatea elementelor ca pe un amestec. În această conexiune sintetică — relație superficială, lipsită de concept, în parte raportare, în parte neraportare — se ivește cu necesitate contradicția, în sensul că o dată este afirmată unitatea elementelor, iar altă dată separarea lor : nu este afirmată unitatea generală în care elementele să fie momente, să fie nemijlocit una prin însăși diversitatea lor și nemijlocit diferite în unitatea lor, ci aceste două momente, unitatea și diversitatea, sînt despărțite unul de altul ******. Unirea și separarea sînt raporturi cu totul nedeterminate.

Aristotel relatează : α) La Empedocle „nu avem o natură, ci numai un amestec și separare a ceea ce este amestecat.

---

* Arist., *Metaphys.*, I, 8 ; III, 1 ; XII, 10.
** *Adv. Math.*, VII, § 120 ; IX, § 10 ; X, § 317.
*** Arist., *Metaphys.*, III, 4 ; Sext., *Adv. Math.*, I, § 303 ; VII, §§ 92, 121.
**** Arist., *De anima*, I, 2 ; Fabricius ad Sext., *Adv. Math.*, VII, § 92, p. 389, not. T.
***** Sextus, *Adv. Math.*, I, § 303 ; VII, § 121.
****** Arist., *Phys.*, I, 4.

Numai oamenii numesc aceasta natură"*. Anume, noi încă nu numim natură elementele sau părţile din care este compus ceva, ci numim natură unitatea determinată a acestora; de exemplu, natura unui animal este modul lui determinat de a fi, mod esenţial, permanent, genul lui, generalitatea lui; aceasta este ceva simplu. Numai natura luată în acest înţeles o suprimă Empedocle, fiindcă orice lucru este după el amestec al unor elemente simple, deci lucrul însuşi nu este universalul, simplul, adevărul în sine; nu este ceea ce exprimăm noi cînd îl numim natură**. Aristotel numeşte natură ceva ce se mişcă conform scopului său propriu; ulterior, această reprezentare, se înţelege, s-a cam pierdut.

β) Prin urmare, întrucît elementele sînt ceea ce fiinţează simplu în sine, nu se pune, propriu-zis nici un proces al lor, deoarece în proces ele ar fi în acelaşi timp numai momente ce 363
dispar şi nu ceea-ce-fiinţează-în-sine. Aşa cum sînt, considerate în sine, ele sînt neschimbătoare; sau ele nu s-ar putea constitui ca [ceva] unic, ca Unu, fiindcă în Unul subzistenţa lor (sau fiinţa-în-sine a lor) se suprimă. Dar tocmai acest Unul este afirmat de Empedocle: lucrurile c o n s t a u din aceste elemente; aici este afirmată t o t o d a t ă şi unitatea lor. Pe bună dreptate spune Aristotel*** că „Empedocle se contrazice pe el însuşi şi contrazice fenomenele, deoarece o dată susţine că nici unul dintre elemente nu se naşte din alt element, ci orice altceva din ele; în acelaşi timp însă, el le face să devină", prin mijlocirea prieteniei, „un întreg" şi „din acest Unu să devină din nou ele", prin mijlocirea duşmăniei. „Astfel, datorită unor deosebiri şi însuşiri determinate, unul devine apă, altul foc etc. Dar dacă sînt înlăturate deosebirile determinate (şi ele pot fi înlăturate, deoarece ele au luat naştere", nu sînt în sine), „este evident că din pămînt ia naştere apă şi invers", fiindcă aceea din ceea ce sînt elementele este în unitatea sa, de exemplu, şi apă, iar pămîntul care ia naştere din această unitate provine din apă, întrucît Unul sau Unicul nu este unicul, ci este apă + pămînt + aer + foc; dar nici aşa n-ar sta, chipurile, lucrurile, ci unicul trebuie să fie unicul, susţine Empedocle. Întrucît elementele devin Unul, determinaţia lor, adică modul prin care apa este apă, nu este în sine; dar aceasta vine în

* *De gener. et corrupt.*, I, 1; II, 6; *Empedoclis Physicorum reliquiae*, libr. I, vv. 105—108 (ed. Fr. Guil. Sturz, p. 517).

** Arist., *Metaphys.*, III, 3.

*** *De gener. et corrupt.*, I, 1.

contrazicere cu [afirmația] că ele sînt elemente absolute, că adică ele sînt în sine. Ele nu sînt în sine, adică ele trec în alt ceva, „încît nu este limpede (ἄδηλον) dacă Empedocle a considerat propriu-zis ca esență unitatea (pe Unu) ori multiplul". El a considerat lucrurile reale ca un amestec de elemente, gîndind însă, în ce privește natura originară a acestora, că au luat naștere din Unu (unitate) prin mijlocirea prieteniei și a dușmăniei. Aceasta este, în general, natura reprezentărilor
364 sintetizatoare, aceasta este obișnuita lipsă de judecată; ea afirmă în momentul acesta unitatea, ca apoi, în momentul următor, să afirme multiplicitatea, fără să îmbine laolaltă aceste două idei: Unul este suprimat (*aufgehoben*), și el n i c i nu este Unul.

Acestea sînt momentele principale. Empedocle este mai mult poet decît filozof care gîndește precis. El nu prezintă mare interes. Sinteza lui Empedocle apare față de Heraclit ca o completare a relației. Ideea speculativă a lui Heraclit există și în realitate, în general, ca proces, dar diferitele momente nu există unul față de celălalt ca concepte: nu există în realitate. Conceptul de sinteză al lui Empedocle își afirmă valabilitatea pînă în ziua de azi.

2. LEUCIP ȘI DEMOCRIT

Mai interesanți sînt Leucip și Democrit; ei continuă școala eleată. Acești doi filozofi reprezintă același sistem filozofic. Ei trebuie să fie considerați împreună în ceea ce privește ideile lor filozofice. Privit astfel, Leucip este cel mai bătrîn; Democrit a fost discipol și prieten al lui Leucip*. Democrit a perfecționat ceea ce începuse Leucip, dar este greu să fie distins, să fie dovedit istoricește, care anume este contribuția proprie a lui Democrit.

La Empedocle vedem că apare caracterul determinat al principiilor, separarea principiilor. Faptul că diferența e sesizată de conștiință este un moment esențial. Însă principiile au aici, pe de o parte, caracter de ființă fizică, iar pe de altă parte, fără îndoială, au caracterul ființei ideale, dar această formă nu este încă formă a gîndirii. În schimb, la Leucip și la Democrit găsim principii de natură mai ideală: atomul și

* Arist., *Metaphys.*, I, 4.

nimicul; şi găsim o pătrundere mai precisă a determinaţiilor gîndirii în ceea ce este obiectiv: începutul unei metafizici a corpurilor; sau conceptele pure primesc semnificaţia corporalităţii, gîndul se converteşte în formă obiectivă. În ansamblul ei, doctrina este neelaborată complet şi nu poate fi mulţumitoare. 365

Despre împrejurările vieţii lui Leucip nu se ştie absolut nimic precis, nici măcar din ce ţinut era*. Unii îl consideră originar din Eleea, alţii diin Abdera (deoarece a lucrat împreună cu Democrit; Abdera este un oraş situat în Tracia, pe malul Arhipelagului), sau din Melos (insulă ce se află nu departe de coasta peloponeziană), ori, ca Simplicius**, din Milet. Se relatează precis că l-a ascultat pe Zenon, al cărui prieten a fost. Totuşi, pare să fi fost aproape de aceeaşi etate cu acesta, precum şi cu Heraclit.

Leucip este autorul faimosului sistem atomistic care, reînviat în epoca modernă, a fost considerat ca fiind principiul investigaţiei raţionale a naturii. Dacă considerăm acest sistem pentru sine, evident, el ne apare sărac, căci nu găsim multe în el. Numai că trebuie să fie recunoscut ca un mare merit al lui Leucip faptul că el, ca să întrebuinţăm expresia fizicii noastre obişnuite, a făcut distincţie între proprietăţile generale şi proprietăţile sensibile ale lucrurilor. Proprietatea generală se numeşte speculativă, în sensul că el a determinat corporalul prin concept sau a determinat, de fapt, în chip general esenţa corpului prin concept. Leucip n-a înţeles determinaţia fiinţei în mod superficial, ci speculativ. Cînd spunem: corpul posedă cutare însuşire generală — de exemplu figură, impenetrabilitate, greutate — ne reprezentăm că reprezentarea nedeterminată „corp" este esenţa şi că această esenţă e altceva decît aceste însuşiri. Dar, din punct de vedere speculativ, esenţa constă tocmai în determinaţiile generale; adică acestea sînt conţinutul abstract şi realitatea esenţei. Corpului ca atare nu-i rămîne acolo ca esenţă decît pura singularitate: aceasta 366
este determinarea esenţei. Însă el este unitate de opuşi şi această unitate, ca unitate a acestor predicate, constituie esenţa lui; adică acestea sînt esenţialităţi: conceptele generale sînt esenţă, adică sînt existente în sine (*an sich seiende*).

---

* Diog. Laertios, IX, § 30.
** În Arist., *Phys.*, p. 7.

Să ne amintim că în filozofia eleată fiinţa şi nefiinţa se înfăţişau ca opoziţie : numai fiinţa este, nefiinţa nu este ; în cuprinsul nefiinţei cade în general tot ce este negativ : mişcarea, schimbarea, gîndirea etc., tot atîtea determinaţii care sînt suprimate, întrucît nu este decît fiinţa. În filozofia eleată, fiinţa nu este încă unitatea care se reîntoarce în ea şi s-a reîntors în sine, cum e mişcarea şi universalul lui Heraclit. Pe latura potrivit căreia diferenţa, schimbarea, mişcarea etc. aparţin percepţiei sensibile, se poate spune că afirmaţia că nu este decît fiinţa contrazice ceea ce apare ochilor tot atît de mult pe cît contrazice gîndul. Deoarece acest nimic e s t e, dar eleaţii îl suprimă ; ei au aceste două momente, ambele sînt egal de valabile. În ideea heracliteană, fiinţă şi nefiinţă este totuna. Acest lucru reiese cînd din această unitate noi separăm iarăşi semnificaţia : fiinţă este, dar nefiinţa, dat fiind faptul că ea este una cu fiinţa, este şi ea ; sau „a fi" este atît predicatul fiinţei cît şi al nefiinţei. Acest lucru îl exprimă Leucip ; ceea ce la eleaţi era dat într-adevăr, Leucip îl exprimă ca pe ceva ce există.

Însă, fiinţa şi nefiinţa, exprimate ambele cu determinaţia a ceva obiectiv, adică aşa cum sînt ele pentru intuiţia sensibilă, constituie opoziţia dintre plin şi vid (τὸ πλῆρες. καὶ τὸ κενόν). Vidul este neantul afirmat ca ceea-ce-este ; iar plinul, faţă de vid, este fiinţa afirmată în general ca obiect (realitate).
367 Acestea sînt esenţialităţile fundamentale şi produsele a toate* ; — fiinţa-pentru-altul şi reflectarea-în-sine sînt determinate numai în mod sensibil şi nu în sine, fiindcă plinul este identic cu sine, ca şi vidul.

Plinul este nedeterminat, principiul lui este atomul. Absolutul este atomul şi vidul (τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν) ; aceasta este o determinare importantă, deşi săracă. Prin urmare, principiul este că atomul şi vidul sînt adevărul, sînt ceea ce e s t e -în-sine-şi-pentru-sine. Nu numai atomii, cum vorbim noi, nu numai acest Unu cum ni-l reprezentăm noi, de exemplu, plutind în aer, ci şi ceea ce este între ei, acest neant, există cu necesitate ; iar pe acesta ei l-au determinat ca pe ceea ce este negativ, ca vid. În consecinţă, aici avem prima apariţie a sistemului atomist.

Trebuie să indicăm deci mai de aproape determinaţiile, semnificaţiile acestui principiu însuşi.

---

* Aristotel, *Metaphys.*, I, 4.

1. Prima determinaţie este U n i c u l, U n u, determinaţia f i i n ţ e i-p e n t r u-s i n e; această determinaţie încă nu am avut-o. Parmenide înseamnă fiinţa, universalul abstract; Heraclit înseamnă procesul; determinarea unicului, a fiinţei-pentru-sine, îi aparţine lui Leucip. Parmenide spune că nimicul nu există de loc; la Heraclit, fiinţa şi nimicul erau în proces; la Leucip apare ce e pozitiv ca Unu fiinţînd pentru sine, şi ce e negativ ca fiind vidul.

Fiinţa-pentru-sine este o determinaţie de gîndire esenţială, necesară. Principiul atomist n-a pierit, sub acest aspect el trebuie să existe totdeauna. Unicul (unitatea) există acum şi există totdeauna, şi trebuie să apară în orice filozofie logică ca moment esenţial*, dar nu ca moment ultim. Determinaţia mai concretă a unicului, a unităţii, a fiinţei este aceea că unicul este fiinţa-pentru-sine; aceasta este fiinţă, simplă raportare la sine însăşi ca fiinţă. Dar este important ca fiinţa-pentru-sine să fie determinată în mod mai bogat, ea este raportare la sine prin negarea alterităţii. Cînd spun: eu sînt pentru mine, eu nu 308
numai sînt, ci neg în mine orice altceva, îl exclud din mine, întrucît el apare ca exterior. Aceasta este negaţia alterităţii; aceasta este negaţie faţă de mine; astfel, fiinţa-pentru-sine este negaţie a negaţiei, iar aceasta este negativitatea absolută, cum o numesc eu. Eu sînt pentru mine, astfel eu neg modul-de-a-fi-alt-ceva, negativul; iar această negaţie a negaţiei este deci afirmare. Această raportare la mine în fiinţa-pentru-sine este astfel afirmată, este fiinţă care e totodată rezultat, e mijlocită printr-un altceva, dar prin negaţia lui altceva; avem aici mijlocire, însă mijlocire care e în acelaşi timp şi suprimată.

Fiinţa-pentru-sine este un mare principiu. Devenirea nu e decît schimbarea fiinţei în nimic şi a nimicului în fiinţă, unde fiecare este negată. Însă faptul că este pus că ambele sînt în mod simplu la ele însele, este principiul fiinţării-pentru-sine, care la Leucip este sesizat de către conştiinţă, care a devenit determinaţie absolută. Aceasta înseamnă înaintare de la fiinţă, de la devenire. Pe planul logicului urmează anume, mai întîi, fiinţa determinată concretă (*das Dasein*)**, dar aceasta este ceea ce apare, aparenţa care aparţine sferei fenomenelor, şi deci nu poate deveni principiu al filozofiei. Dezvoltarea istorică a filozofiei trebuie să corespundă cu dezvoltarea logică a filozofiei,

---

* *Logik* (Ştiinţa logicii), cartea I, secţiunea 2, cap. 3.
** *Ibidem*, secţiunea 1, cap. 2.

iar în aceasta din urmă trebuie să existe locuri care nu fac parte din dezvoltarea istorică a ei. De exemplu, dacă am vrea să facem principiu din ființa determinată, concretă, acesta ar fi constat din ceea ce avem în conștiință: din lucruri; acestea sînt relative, ele sînt aici, sînt finite și sînt în relații unele cu altele: aceasta este categoria conștiinței noastre necugetate.

În filozofia lui Leucip avem principiul sus-amintit; acest fapt este lucrul principal. La Leucip unicul este încă unicul
369 abstract. Fără îndoială, principiul este încă foarte abstract, deși are tendința de a se face concret; dar în această privință se procedează în chip încă foarte incomplet. Determinația esențială este Unicul (*das Eins*), în opoziție cu unitatea, cu ființa; în altă formă, singularitatea (atomul este individualul, indivizibilul, determinarea subiectivității), — universalul în opoziție cu individualitatea, cu subiectivitatea. Despre aceasta este vorba în toate lucrurile, acestea sînt marile determinații; și știm ce posedăm în aceste determinații sărace cînd vedem că și în ce este concret ele sînt lucrul principal. De exemplu, în libertate, în drept, în lege și în voință este vorba numai despre această opoziție dintre universalitate și singularitate. Spiritul este și el atom, Unul; dar ca în sine unic, el este infinit deplin.

La Leucip și Democrit, determinația a rămas de natură fizică (ceea ce ulterior se întîlnește la Epicur); ea apare însă și în domeniul spiritual. În sfera voinței se poate susține părerea că în stat voința individuală, luată ca atom, ar fi absolutul. Acestea sînt teoriile mai noi despre stat, teorii ce s-au impus și din punct de vedere practic. Statul trebuie să se sprijine pe voința generală — spunem că aceasta este voința ce este în și pentru sine —, sau pe voința indivizilor; aceasta din urmă este de natură atomistă; astfel este contractul social al lui Rousseau. Toate acestea decurg din determinația de gîndire a Unicului.

Principiul Unicului este de natură cu totul ideală, aparține cu totul gîndului, chiar dacă am vrea să spunem că atomii există. Atomul poate fi considerat în sens material, dar el este nesenzorial, e pur intelectual. Atomii lui Leucip nu sînt moleculele, micile particule ale fizicii. Astfel întîlnim la Leucip reprezentarea că „atomii sînt invizibili (ἀόρατα)"; nu-i putem vedea „din cauza micimii corporalității lor" **, cum se spune în

** Arist., *De gener. et corrupt.*, I, 8.

timpul din urmă despre molecule. Dar aceasta este numai un fel de a vorbi ; atomul (*das Eins*) nu-l putem vedea fiindcă este 370
o abstracţie a gîndului, — cu ajutorul sticlelor şi al cuţitelor atomul nu poate fi arătat (tot astfel nici însuşirile sensibile ale văzului şi auzului), ceea ce arătăm este totdeauna materie care este ceva compus. Astfel, recent unii vor să cerceteze cu microscopul interiorul, — sufletul —, să-l descopere în dosul organicului, şi îndeosebi să-l vadă şi să-l pipăie. În consecinţă, principiul Unului este de natură cu totul ideală, dar nu în sensul că el ar exista numai în gînd, în cap, ci în sensul că gîndul este esenţa adevărată a lucrurilor. Aşa l-a înţeles şi Leucip, şi deci filozofia lui nu este absolut de loc empirică. Tennemann spune, în schimb, cu totul greşit : „Sistemul lui Leucip este opusul celui eleat ; el consideră lumea experienţei ca unică lume obiectiv reală şi corpurile ca pe singura specie de esenţă"*. Însă atomul şi vidul nu sînt obiecte ale experienţei. Leucip spune că nu simţurile sînt acelea prin care devenim conştienţi de adevăr : idealism în înţeles mai înalt, nu idealism subiectiv.

2. Traducerea termenului de atom ne-o dă cuvîntul „individ", dar, pronunţîndu-l, noi ne reprezentăm îndată un ins concret. Aceste principii trebuie să fie foarte preţuite, căci ele reprezintă un progres : dar insuficienţa lor iese imediat în evidenţă îndată ce se trece de la ele mai departe. Reprezentarea mai departe a tot ce este concret, real, este : „Însă plinul nu este ceva simplu, ci este ceva infinit de multiplu. Aceşti infinit de m u l ţ i [atomi] se mişcă în v i d ; fiindcă vidul este. Unirea lor" (întîlnirea lor) „produce naşterea", adică naşterea unui lucru existent, perceput de simţuri, „desfacerea şi separarea lor produce pieirea". Toate celelalte categorii intră aici. „Activitatea şi pasivitatea constau în faptul că ei se ating : 371
dar atingerea lor nu înseamnă că ei devin Unu, deoarece din ceea ce este într-adevăr" — în chip abstract — „Unu nu devine o mulţime, şi nici din ceea ce este într-adevăr" — în mod abstract — „mulţime nu devine Unu". Sau : „De fapt, ei nu sînt nici pasivi nici activi", ei rămîn separaţi totdeauna de vid. Deoarece, ca activi şi pasivi, ei sînt raportaţi unii la alţii : adică ei formează unii cu alţii o unitate şi nu sînt absolut mulţi, adică fiinţînd în sine şi pentru sine în mulţimea lor. Îmbinarea şi separarea, raportul activităţii şi „pasivităţii este numai vidul", ceva pur negativ pentru ei, adică ceea ce e străin

* Vol. I, p. 261.

lor; raportarea lor este altceva decît ei. Astfel, de exemplu, cînd număr un ban, doi, trei etc., aceasta nu este nici activitatea acestor bucăți, și nici pasivitatea lor; ele rămîn ceea ce sînt, aceasta nu este o raportare a lor. Prin urmare, atomii sînt separați unii de alții de vid, chiar și cînd e vorba de unirea lor, care apare în ceea ce numim lucruri. Acest vid este și principiul mișcării, atomii se mișcă în vid; și acest fapt constituie oarecum o solicitare a lor de a umple vidul, de a-l nega. Acestea sînt principiile lor*.

Vedem că am ajuns la limita acestor idei; fiindcă, acolo unde este vorba de relație, le depășim, ieșim din ele. α) În primul rînd, după cum am amintit deja, c e e a c e e s t e g î n d i t sînt ființa și neființa, și sînt r e p r e z e n t a t e ca fiind diferite în relație una cu alta (căci în sine ele nu sînt diferite), plinul și vidul, — ființa și neființa puse pentru conștiință. β) Plinul posedă însă în el însuși și negativitatea, el este, ca ceea-ce-ființează-pentru-sine, altceva, un alt ceva, care este pentru sine exclusiv; el este Unu, și infinit de mulți Unu. Vidul nu este însă cel ce exclude, ci este pura continuitate:
372 Unu și continuitatea sînt opușii. γ) Ambele astfel fixate, nu este nimic mai apreciabil pentru reprezentare decît să facă să plutească atomii în continuitatea care e s t e, cînd separîndu-i, cînd unindu-i; așa încît unirea lor este numai o relație superficială, o sinteză care nu e determinată de natura celor ce se unesc, ci în care, în fond, acești Unu care s î n t în sine și pentru sine rămîn tot separați, nu avem o relație a lor; în ce-i privește pe ei înșiși, avem izolare.

Dar aceasta este o relație cu totul exterioară, independenții sînt puși în legătură cu independenți, rămîn independenți; și astfel aceasta este numai o unire mecanică. În felul acesta, tot ce e viu, spiritual etc. este numai ceva compus, iar schimbarea, procreația, creația sînt deci simplă unire. Aici iese îndată la iveală întreaga sărăcie [a acestei concepții]. Această reprezentare a atomilor a fost reînnoită și în timpurile moderne, îndeosebi de către Gassendi. Însă, lucru principal este faptul că, acești atomi, molecule, particule etc., lăsați să subziste ca independenți, unirea lor este numai mecanică; uniți, ei rămîn exteriori unii față de alții, legătura dintre ei este numai exterioară, e o compoziție.

---

* Arist., *De gener. et corrupt.*, I, 8.

Oricît ar fi de săracă această reprezentare, totuşi nu avem voie să adăugăm ceea ce în parte adaugă la ea reprezentarea proprie epocii moderne, şi anume, că ar fi existat cîndva un haos, un vid plin cu atomi, care ulterior s-au îmbinat şi aranjat în aşa fel încît din această îmbinare a lor a luat naştere lumea aceasta; rămîne însă din această reprezentare pînă azi şi pentru totdeauna ideea că ceea-ce-fiinţează-în-sine este vidul şi plinul. Tocmai aceasta este latura mulţumitoare pe care cercetarea naturii a găsit-o în astfel de idei, şi anume: că aici ceea ce fiinţează este, în opoziţia sa, ca ceea ce e gîndit şi gîndit în mod opus, deci ca ceva ce este în şi pentru sine. De aceea atomistica se opune în general reprezentării creaţiei şi conservării lumii de către o fiinţă străină acesteia. Ştiinţele naturii se simt în atomistică pentru prima oară eliberate de sarcina de a găsi un temei al lumii. Fiindcă dacă reprezentăm natura creată 373
şi conservată de către altcineva, ea nu este reprezentată ca fiinţînd în sine, ci ca avîndu-şi conceptul în afara sa; ea are adică un temei străin ei; ea, ca atare, nu are temei; lumea nu este inteligibilă decît derivată din voinţa altcuiva; aşa cum este, ea este întîmplătoare, lipsită de necesitate şi de concept în ea însăşi. În reprezentarea proprie atomisticii avem însă reprezentarea însinelui, a naturii în genere, adică gîndul se găseşte în ea pe sine însuşi; şi tocmai acest fapt este îmbucurător pentru concept, adică faptul de a o înţelege, de a o afirma ca concept. În esenţa abstractă, natura îşi are temeiul în ea însăşi, este, simplu, pentru sine. Fiinţa determinată, sensibilă, opusă unicului sau opusă conştiinţei trebuie să aibă un temei: cauza este ceea ce îi este opus, temeiul e unitatea acestor opuşi, propria lor determinaţie. Atomul şi vidul sînt concepte simple. Însă nu trebuie să vedem şi să căutăm în ele mai mult decît acest ce formal: şi anume faptul că se stabileşte principiul cu totul general, simplu, al opoziţiei unicului şi al continuităţii, că aici gîndul se găseşte pe sine în natură sau că esenţa este ceva gîndit în sine.

Cînd plecăm de la o concepţie mai largă, mai bogată despre natură şi pretindem ca şi aceasta să devină inteligibilă de pe poziţiile atomisticii, mulţumirea sus-menţionată dispare îndată: descoperim imediat ceea ce este inconsecvent în atomistică, ceea ce este insuficient în ea pentru înaintarea mai departe. În sine însă, aceste idei trebuie să fie de îndată depăşite. În primul rînd, este opoziţia dintre continuitate şi discontinuitate; ele sînt însă momente ale gîndului pur, pe care el trebuie

să le depășească imediat. Căci tocmai acești negativi — Unii — nu există în sine și pentru sine; atomii nu pot fi distinși unii de alții, sînt în sine identici, adică esența lor este afirmată ca continuitate pură; nemijlocit, ei formează mai curînd o grămadă. Fără îndoială, reprezentarea îi distinge unii de alții, conferindu-le o ființă reprezentată în mod sensibil; dar dacă sînt identici, ei sînt continuitate pură, a ceea ce este vidul.

374

Dar ceea ce este, e concret, determinat. Or, de unde provine acest mod-de-a-fi-determinat, cum e culoarea, forma? Acestea sînt ceva cu totul exterior și întîmplător. Diversitatea determinată nu o găsim aici: unicul, ca ceea-ce-este-pentru-sine, își pierde orice mod determinat de a fi. Dacă admitem existența unor materii diferite: materii electrice, magnetice, materie luminoasă, rotire mecanică a moleculelor, nu ținem în primul rînd (α) de loc seama de unitate și, în al doilea rînd (β) nu spunem nici un cuvînt rezonabil despre tranziția fenomenelor; nu spunem decît tautologii.

3. Leucip și Democrit au voit să meargă mai departe; astfel apare relația, adică suprimarea acestor atomi, suprimarea ființei-lor-în-și-pentru-sine. Trebuie, de exemplu, să fie explicată o plantă. De unde provin determinațiile ei? Cum vrem să derivăm din aceste principii diferențele? (În domeniul politic, acestea provin din voința individuală.) Or, la Leucip și-a făcut apariția nevoia unor d e o s e b i r i m a i d e t e r m i n a t e decît aceste diferențe superficiale care sînt unirea și separarea; el a căutat să soluționeze problema prin faptul că a conferit atomilor mai multe determinații. Tocmai de aceea ei sînt considerați ca neaceiași, și anume diversitatea lor este și ea infinită. „Această diversitate" a încercat s-o determine mai de aproape „în trei feluri". Aristotel relatează că „el a spus că atomii se deosebesc α) după formă, ca A de N; β) prin ordinea lor" (loc), „ca AN sau NA; prin poziția lor", adică dacă stau drepți sau sînt culcați, „ca Z,N. De aici provin, chipurile, toate diferențele"*. Cum vedem, acestea sînt iarăși relații exterioare, determinații indiferente. Forma, ordinea și poziția indică relații neesențiale; raporturi care nu privesc însăși natura lucrului, ci unitatea și raportarea există numai într-un altul; — raportări indiferente, a căror esență nu e stabilită prin concept, ființa indiferentă a acestor raporturi. Pentru sine, această deosebire este deja inconsecventă. Atomii sînt Unul absolut simplu,

375

* *Metaphys.*, I, 4.

aici nu poate fi vorba de formă, de ordine ; ei sînt perfect aceeaşi unii cu alţii, nefiind de loc capabili de o astfel de diversitate ; deci poziţia lor nu este diferenţă. Aceste determinaţii sînt ca atare foarte sărace. Aceasta este reducerea sensibilului la determinaţii puţine ; dar sensibilul este luat ca de sine stătător : în materii.

Aristotel* spune despre Leucip că „el voia să apropie gîndul de fenomen şi de ideea percepţiei sensibile", întrucît el afirma că şi neantul e s t e — ca şi fiinţa, şi acestea sînt în chip necesar în concept ; „prin aceasta, Leucip înfăţişa mişcarea, naşterea şi pieirea ca fiinţînd în sine" : devenirea, care este pentru intuiţia sensibilă, este şi în sine ca o separare şi unire de atomi, separare şi unire a simplului, a ceea-ce-e s t e în şi pentru sine. De fapt însă, mişcarea nu aparţine astfel atomilor înşişi, ci este ceva străin de ei ; aceştia fiind absolut de sine stătători, esenţa lor nu este proces. Dar dacă acum Leucip merge mai departe şi îşi reprezintă atomul ca avînd şi î n s i n e o formă, el prin aceasta apropie, desigur, esenţa de intuiţia sensibilă, dar nu o apropie de concept. Fără îndoială, trebuie să se treacă mai departe la configurare, dar de la determinarea continuităţii şi a discontinuităţii, mai e cale lungă pînă la acele forme.

Leucip limitează determinarea la acestea, toate celelalte diferenţe trebuind să fie înţelese prin derivarea lor din acestea. Astfel ni se relatează determinarea formei. Aristotel ** spune : „Democrit şi cei mai mulţi dintre filozofii vechi, cînd vorbesc 376
despre sensibil, sînt foarte neîndemînatici, întrucît ei vor să facă ceva palpabil din tot ceea ce este sensibil, căci ei reduc totul la simţul pipăitului". Toate calităţile sensibile „sînt reduse la figură", la diferitele legături ale moleculelor care fac ca ceva să fie „perceptibil gustului", mirosului. Albul şi negrul sînt atît de deosebite ; însă ei spun : „Negrul este asprul, albul este netedul", încercare făcută şi în atomistica modernă. Aceasta este o tendinţă a raţiunii, numai că modul de a proceda este fals : un astfel de aranjament al moleculelor este o generalitate nedeterminată, generalitate care nu spune nimic. Acest principiu material este mecanic. Francezii stau, de la Descartes

---

* *De gener. et corrupt.*, I, 8.

** *De sensu*, c. 4 : Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν· πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁ π τ ὰ ποιοῦσιν... τὰ ἴδια εἰς ταῦτα ἀνάγουσιν· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν τὸ μὲν τραχύ φησιν εἶναι τὸ δὲ λεῖον.

încoace, pe această poziție. Tot ce e concret este numai împreunare exterioară, nu există nici o determinație imanentă; trecerea la determinări mai bogate decît cele mecanice nu se face, sau se înfățișează ca săracă, — plată și goală. În aceste determinări ale acestei filozofii este cuprinsă distincția dintre calitățile esențiale și neesențiale — calități primare și secundare —, dintre care primele se referă la faptul că materia este independentă și e grea.

Constatăm apoi că Leucip a îndrăznit să construiască din aceste principii ale atomului și vidului o imagine a lumii care poate apărea ca stranie. Diogenes Laertios* ne relatează într-un chip destul de lipsit de spirit — dar însăși natura chestiunii nu îngăduia ceva mult mai bun — cum a procedat mai departe Leucip cu aceste determinații sărace, pe care, considerîndu-le ca pe niște idei absolute, nu le-a depășit și totuși și-a reprezentat cu ajutorul lor lumea în totalitatea ei. Din această relatare
377 a lui Diogenes Laertios nu reiese nimic mai mult decît sărăcia acelei imagini a lumii.

Anume: „Atomii se împing, prin discontinuitatea infinitului" (intervine repulsia atomilor), „deosebiți ca formă, în marele vid", „prin rezistența ce și-o fac unii altora (ἀντιτυπία) și printr-o mișcare (παλμός) ** de vibrație și zdruncinare"; „îngrămădiți aici, ei fac un vîrtej (δίνην), unde ciocnindu-se și întretăindu-se în fel și chip ca identici, se separă de cei identici. Dar dacă ei ar fi în echilibru, nu s-ar putea mișca absolut de loc în nici o direcție, din cauza mulțimii lor; or, astfel, atomii mai fini se duc în vidul exterior, oarecum sărind afară; ceilalți rămîn unii lîngă alții și amestecîndu-se se grupează împreună, constituind primul sistem rotund. Acesta se înfățișează însă întocmai ca o piele care conține în ea tot felul de corpuri; întrucît acestea, tinzînd spre centru, dau naștere unei mișcări în formă de vîrtej, această piele înconjurătoare devine fină, deoarece prin tracțiunea produsă de vîrtej cele ce sînt continue (*die kontinuirlichen*) se încheagă. În același mod ia apoi naștere pămîntul, întrucît atomii ajunși în centru rămîn împreună. Învelișul, care este ca o piele, este la rîndul lui mărit prin afluența corpurilor exterioare; și cum el se mișcă tocmai în vîrtej, atrage la sine tot ce vine în atingere cu el. Îmbinarea

* Libr. IX, §§ 31—33.

** Plutarh, *De plac. phil.*, I, 26; Stobaeus, *Ecl. Phys.*, c. 20, p. 394; Tennemann, I, p. 278.

unora [dintre atomi] formează la rîndul ei un sistem, mai întîi sistemul umed şi nămolos, după aceea pe cel uscat şi rotitor în vîrtejul întregului; apoi se aprinde, se împlineşte în felul acesta natura stelelor. Cercul cel mai din afară este soarele, cercul interior este luna" etc.

Acesta este o descriere goală. Nu prezintă nici un interes 378
aceste reprezentări tulburi şi confuze despre mişcarea în cerc şi despre ceea ce mai tîrziu a fost numit atracţie şi repulsie; cu aşa ceva nu se poate merge departe. Ca esenţă a materiei sînt afirmate diferite mişcări; principiul în baza căruia se mişcă atomii este în felul acesta vidul, negativul faţă de afirmativ. Principiul şi dezvoltarea lui sînt foarte preţioase, dar îndată ce se trece la concret, iese la iveală sărăcia lui în ce priveşte determinaţiile concrete mai dezvoltate.

Democrit este originar din Abdera (în Tracia, pe ţărmul mării Egee), din oraşul care într-o epocă ulterioară a avut o atît de proastă faimă din cauza unor acţiuni nesocotite. El s-a născut, pare-se, în a 80-a olimpiadă (460 a. Chr.) sau în olimpiada a 77-a, 3 (470 a. Chr.). Unii susţin că Democrit s-ar fi născut în a 71-a olimpiadă (494 a. Chr.) *. Diogenes Laertios** relatează că el era cu 40 de ani mai tînăr decît Anaxagora (dacă nu s-a născut în a 71-a, ci în a 80-a olimpiadă), că trăia încă pe timpul lui Socrate şi a fost chiar mai tînăr decît acesta. Despre raportul lui cu abderiţii s-a vorbit mult, şi Diogenes Laertios povesteşte în privinţa aceasta multe anecdote proaste. El este cunoscut fiindcă şi-a părăsit concetăţenii. A fost foarte bogat; tatăl său ar fi găzduit pe Xerxes cu ocazia expediţiei acestuia împotriva Greciei ***. Se relatează că Democrit şi-a cheltuit averea-i considerabilă în călătorii în Egipt şi în Orientul mai îndepărtat, dar informaţia aceasta din urmă nu este demnă de crezare. Averea lui este preţuită la 100 de talanţi****, şi, dacă se referă la talantul atic, care făcea 1 000—1 200 de taleri, Democrit a putut profita din belşug de o astfel de avere. Se relatează unanim că a fost prietenul şi elevul lui Leucip, nu 379
sîntem însă informaţi unde au fost împreună. „După ce s-a reîntors din călătoriile sale în patrie, el a trăit foarte retras"

* Diog. Laertios, IX, § 41; Tennemann. vol. I, p. 415.
** Diog. Laertios, IX, § 34.
*** Valer., *Maxim.*, VIII, 7; extern. 4.
**** Diog. Laertios, IX, §§ 35—36.

(era disprețuit de abderitani), „fiindcă își cheltuise toată averea; el fu însă primit de fratele său și ajunse să se bucure de mare cinste printre concetățenii săi" nu datorită filozofiei sale, ci „în urma unor preziceri pe care le făcuse. Conform legilor, cine și-a risipit averea părintească" nu putea fi înmormîntat în chip onorabil, adică „nu putea fi acceptat în cimitirul strămoșesc. Or, pentru a nu da ocazie la calomnii și la vorbe de ocară" — că și-ar fi risipit averea ducînd o viață desfrînată —, „Democrit și-a citit în fața abderiților opera sa Διάκοσμος. Iar aceștia i-au făcut în schimb un dar de 500 de talanți, i-au ridicat un monument public, și, cînd a murit, după ce a atins vîrsta de 100 de ani, îl înmormîntară cu mare pompă"*. Fost-a și aceasta o farsă abderitană? N-au considerat-o ca atare cel puțin aceia care ne-au transmis această povestire.

Am amintit deja că Democrit a acceptat cu totul sistemul lui Leucip. El spunea: „Potrivit opiniei (νόμῳ) există cald, potrivit opiniei există rece, și tot potrivit ei există culoare, dulce și amar; conform adevărului (ἐτεῇ) există numai indivizibilii [atomii] și vidul **. Se înțelege, ni se relatează că el a dezvoltat mai departe ideile lui Leucip; și în privința aceasta ni s-a păstrat, desigur, ceva, dar acest ceva nu merită să fie relatat.

„Sufletul este constituit din atomi sferici" ***. Constatăm că el s-a angajat în studierea relațiilor conștiinței, și anume,
380 printre altele, în lămurirea originii senzațiilor. Vedem că, după el, reprezentările se produc prin faptul că se desprind de pe lucruri suprafețe fine oarecum mici, care se introduc în ochi și în urechi etc.****. De altfel, dat fiind faptul că figura, ordinea și poziția (în general forma) sînt unicele determinări ale ființei-în-sine, nu ni se spune cum se face că aceste momente sînt totuși percepute ca culoare și ca culori diferite etc. În această concepție nu trebuie să vedem altceva decît că: α) în ea realitatea își păstrează dreptul său de existență, în timp ce alții vorbesc numai de iluzie, și β) eforturile rațiunii sînt îndreptate, propriu-zis, spre înțelegerea fenomenului, spre înțelegerea a ceea ce e perceput.

---

* Diog. Laertios, IX, § 39.
** Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, § 135.
*** Aristotel, *De anima*, I, 2: ἀτόμων τὰ σφαιροείδῃ ψυχὴν λέγει.
**** Plutarh, *De placita phil.*, IV, 8.

Vedem că Democrit a exprimat în chip mai precis deosebirea ce există între momentul a ce-e-în-sine şi momentul modului fiinţării-pentru-un-altul. Căci, în sine, există numai vidul şi indivizibilul cu determinaţiile lor; pentru altul însă există fiinţa diferentă, diversă: caldul etc. Dar prin această concepţie se deschid totodată larg porţile şi idealismului rău, idealism care îşi închipuie apoi că a terminat cu ceea ce este obiectiv, raportîndu-l la conştiinţă şi spunînd despre el: este sensaţia m e a, e a l m e u. În felul acesta singularitatea sensibilă este, desigur, suprimată în forma fiinţei, dar continuă să rămînă aceeaşi multiplicitate sensibilă; astfel se afirmă o diversitate sensibilă, lipsită de concept, a senzaţiei, în care nu există raţiune şi cu care acest idealism nu-şi mai bate capul.

F. ANAXAGORA*

Abia aici începe să răsară o lumină (evident, ea este încă slabă): intelectul este recunoscut ca principiu. Despre Anaxa- 381
gora relatează deja Aristotel: „Dar acela care a spus că, după cum în tot ceea ce este viu, tot astfel şi în natură, raţiunea este cauza lumii şi a oricărei ordini, a apărut ca un om treaz faţă de cei care mai înainte au vorbit la întîmplare (εἰκῇ)" **, Filozofii anteriori lui Anaxagora, spune Aristotel, „pot fi comparaţi cu luptătorii rău exersaţi şi care, în învălmăşeala lor, îşi dau adesea lovituri juste, dar nu după regulile artei; tot astfel, aceşti filozofi par a nu-şi da seama de ceea ce spun" ***. Această conştiinţă a avut-o mai întîi Anaxagora, întrucît el a spus că gîndul este universalul care este în sine şi pentru sine; că gîndul pur este adevărul. Anaxagora a apărut asemenea unui om treaz între oameni beţi; dar şi lovitura lui nimereşte încă aproape în gol.

Am văzut ţinînd loc de principiu fiinţa, devenirea, unicul; acestea sînt gînduri, gînduri generale, nu sînt ceva sensibil şi nici reprezentări de ale imaginaţiei. Însă conţinutul lor, părţile lui, sînt luate din lumea sensibilului; astfel ele sînt

* *Anaxagorae Clazomenii fragmenta, quae supersunt omnia*, edita ab E. Schaubach, Lipsiae, 1827.

** *Metaphys.*, I, 3.

*** *Ibidem*, I, 4.

gînduri într-o oarecare determinație. Or, Anaxagora spune că substanța este universalul, — nu zei, principii sensibile, elemente, nici gînduri care sînt prin esență determinate (determinații de-ale reflexiei), ci substanța este gîndul însuși în sine și pentru sine, universalul fără ceva opus lui, cuprinzînd în sine totul. Aici însă nu trebuie să ne închipuim că e vorba de gîndul subiectiv: cînd vorbim de gîndire, noi ne gîndim îndată la gîndirea noastră, așa cum există ea în conștiință. Dimpotrivă, aici este vorba de gîndul cu totul obiectiv, de universal, de intelectul activ așa cum spunem că există inteligență, rațiune în lume și în natură, sau așa cum vorbim despre existența genurilor în natură; ele sînt generalul. Un cîine este un animal;
382 acesta e genul lui, ceea ce posedă el substanțial: el însuși este acest gen. Această lege, acest intelect, această rațiune este ea însăși imanentă în natură, este esența naturii; ea nu este formată din afară, cum fac, de exemplu, oamenii un scaun. Masa este făcută și ea cu rațiune, dar această rațiune este o inteligență exterioară lemnului din care e făcută masa. Însă această formă exterioară care trebuie să întruchipeze inteligența se prezintă îndată minții noastre atunci cînd vorbim despre intelect. Aici însă se înțelege intelectul, universalul, care constituie natura imanentă a obiectului însuși. Acesta este principiul. Pînă acum am avut gînduri, acum este gîndul însuși care e făcut principiu.

Νοῦς nu este o ființă exterioară care gîndește, care a organizat lumea; înțeles astfel, gîndul lui Anaxagora este cu totul răstălmăcit și despuiat de orice interes filozofic; fiindcă ceva individual, singular în afară, este ceva ce a alunecat cu totul pe planul reprezentării și în dualismul acesteia; o așa-numită f i i n ț ă gînditoare nu mai este gînd, este un subiect. Adevăratul universal nu e abstract, universalul (binele, frumosul, scopul) este tocmai aceasta: el determină în sine și din sine însuși particularul în sine și pentru sine—el nu este scop exterior.

Înainte de a vorbi despre filozofia lui Anaxagora trebuie să arătăm î m p r e j u r ă r i l e în care a trăit. Constatăm că, o dată cu el, filozofia se mută în Grecia propriu-zisă, care pînă acum încă nu avusese filozofie; și anume aceasta se mută la Atena. Pînă acum, sediul filozofiei a fost Asia Mică și Italia. Însuși Anaxagora era din Asia Mică, însă a trăit cu deosebire în Atena, care, fiind conducătoarea puterii elene, este acum și sediul și centrul artelor și al științelor.

Anaxagora a trăit în marea perioadă istorică dintre războaiele medice şi epoca lui Pericle. El a trăit în cea mai frumoasă perioadă a vieţii elene ateniene şi a mai apucat timpul prăbuşirii, sau mai curînd al tranziţiei spre decăderea şi dispariţia frumoasei vieţi ateniene. Lupta de la Maraton a avut loc în a 72-a olimpiadă, cea de la Salamis s-a desfăşurat în a 75-a olimpiadă, iar în olimpiada a 81-a (456 a. Chr.) Anaxagora a venit la Atena. 383

Anaxagora, născut pe timpul celei de-a 70-a olimpiade (500 a. Chr.), este mai bătrîn decît Democrit, precum şi decît Empedocle, dar în general este contemporan cu aceştia, ca şi cu Parmenide; el are vîrsta lui Zenon. Oraşul său natal este Clazomene, în Lidia, nu prea departe de Colofon şi de Efes, situat pe o limbă de pămînt care, avînd legătură cu uscatul, formează o mare peninsulă *.

Anaxagora încheie această perioadă; după el începe o nouă perioadă. Potrivit concepţiei preferate, după care ar fi existat o trecere genealogică a principiilor de la maestru la discipol, Anaxagora, fiind originar din Ionia, este înfăţişat adesea ca un continuator al şcolii ioniene, ca un filozof ionian; Hermotimos din Clazomene a fost doar învăţătorul său **. În acest scop el este prezentat şi ca elev al lui Anaximene, a cărui naştere e însă situată în olimpiada a 55-a — a 58-a, deci cu 15 olimpiade (adică cu 60 de ani) mai curînd.

Viaţa lui povestită pe scurt constă în faptul că el s-a dedicat studiului ştiinţelor, menţinîndu-se departe de treburile publice: a făcut multe călătorii şi, în sfîrşit, a venit la Atena, după unii avînd etatea de 35 de ani, dar mai probabil fiind de 45 de ani***. El sosi în momentul cel mai favorabil, în epoca de cea mai mare înflorire a oraşului. În fruntea statului se găsea Pericle, care-l înălţase la cea mai mare strălucire pe care a atins-o vreodată viaţa ateniană. Pericle îl vizita pe Anaxagora păstrînd cu el cele mai familiare relaţii****. Atena îşi atinsese atunci punctul culminant al măririi sale. Interesant este contrastul ce există în această epocă între Atena şi Sparta. Atena şi Sparta erau 384
cele două naţiuni elene care concurau una cu alta pentru locul prim în Grecia. Atena trebuie menţionată în opoziţie cu Sparta, din cauza principiilor contrarii pe care se sprijineau aceste state

* Diog. Laertios, II, §§ 6—7.
** Arist., *Metaphys.*, I, 3.
*** Diog. Laertios, II, § 7; Tennemann, I, 300.
**** Plutarh, *Pericle*, c. 4.

celebre. Pentru faptul că Atena era sediul științelor și al artelor, ea trebuia să mulțumească particularității constituției sale și întregului său spirit.

Sparta trebuie să fie tot atît de prețuită în ce privește constituția sa. Prin constituția lor consecventă, spartanii au organizat severul spirit doric; o constituție a cărei principală trăsătură este că individualitatea, orice particularitate personală este subordonată generalului, scopului statului, vieții statului sau, mai exact, sacrificată acestuia; individul are conștiința onoarei sale, a valorii sale etc. numai în conștiința activității, vieții, acțiunii pentru stat. Un popor posedînd o astfel de unitate tare, unde voința individului propriu-zis a dispărut complet, prezenta o coeziune de neînvins și Sparta a ajuns din această cauză în fruntea grecilor obținînd hegemonia, așa cum în epoca troiană au exercitat-o argivenii.

Acesta este un mare principiu, care trebuie realizat în orice stat adevărat, dar care la spartani a rămas unilateral; unilateralitatea aceasta a fost evitată de atenieni și de aceea au devenit ei mai mari. În Sparta, particularitatea, personalitatea, individualitatea a fost înăbușită în așa fel, încît individul nu se putea dezvolta liber pentru sine, nu se putea exterioriza; individualitatea nu era recunoscută și de aceea ea nu era adusă în concordanță, nu era așezată în unitate, cu scopul general al statului. Această viață generală, această suprimare a drep-
385 tului la existență a particularității, a subiectivității a mers la spartani foarte departe. În felul lui, avem același principiu în republica lui Platon.

Dar, universalul este spirit viu numai întrucît conștiința individuală este cuprinsă în el ca atare, numai întrucît ce e general nu constituie doar viața și existența nemijlocită a individului, numai substanța lui, ci viața conștientă a lui. După cum individualitatea care se rupe de ce e general este neputincioasă și piere, tot astfel generalul unilateral, moravurile existente, nu rezistă individualității. Spiritul lacedemonian, care n-a ținut seama de libertatea conștiinței și izolase de ea generalul ei, a trebuit din această cauză să vadă izbucnind libertatea ca opusă generalului. Și dacă mai întîi îi vedem pe spartani jucînd rolul de liberatori ai Greciei de sub domnia tiranilor — însăși Atena datorează spartanilor alungarea urmașilor lui Pisistrate —, raporturile lor cu aliații se transformă curînd în raporturi ordinare și infame de forță și violență, iar în interior Sparta

devine o aristocrație dură, după cum și egalitatea proprietății stabilită prin lege sau a unei forme determinate a proprietății, în așa fel încît să-i rămînă fiecărei familii patrimoniul ei moștenit, iar prin excluderea banilor propriu-ziși, a comerțului și a circulației bunurilor să fie înlăturată posibilitatea inegalității averilor, se transformă într-o cupiditate care, opunîndu-se la ce e general, a devenit brutală și infamă.

Acest moment esențial al particularității, cînd este neîncorporat în stat și prin aceasta nerecunoscut ca legal (ca moral), apare ca un viciu. Într-o organizație rațională sînt prezente toate momentele ideii; dacă fierea ar fi izolată de ficat, ea n-ar fi mai mult sau mai puțin activă, dar ar fi activă în sens dușmănos, ea s-ar manifesta ca un organ care se izolează de corp, de economia lui.

În schimb, atenienilor Solon le-a dat o constituție care 386
recunoștea nu numai egalitatea drepturilor și unitatea spiritului, ci acorda și individualității un loc potrivit, încredința poporului (nu eforilor) puterea de stat pe care poporul o luase în propriile-i mîini după alungarea tiranilor săi, devenind astfel cu adevărat un popor liber. Individul însuși avea în el întregul, conștiința și acțiunile lui se manifestau în funcție de întreg; dezvoltarea conștiinței libere trebuia să se înfăptuiască în cuprinsul acestuia.

Și la atenieni exista democrație, și încă o democrație mai pură decît în Sparta. Orice cetățean avea conștiința substanțială a unității sale cu legile, cu statul, dar în același timp i se lăsase individualității, spiritului, gîndului individului libertatea să se manifeste, să se exteriorizeze, să se miște. În consecință, vedem că prin acest principiu își face apariția libertatea individualității în toată plenitudinea ei. Principiul libertății subiective apare, mai întîi, încă legat, în unire cu baza generală a moralității elene, a legilor, legat chiar și cu mitologia; și astfel, în manifestarea lui — întrucît spiritul, geniul, putea da naștere liber concepțiilor sale —, acest principiu a produs marile opere de artă ale artelor plastice și nemuritoarele opere ale poeziei și istoriei. Așadar, principiul subiectivității nu luase încă forma care, liberînd particularitatea ca atare, îngăduia ca și conținutul să fie un conținut subiectiv particular și care să se deosebească de baza generală, de moralitatea generală, de religia generală, de legile generale. Prin urmare, acest conținut nu cuprinde în el vederi deosebit de schimbate, ci constatăm că în aceste opere este făcut în genere obiect pentru conștiință

şi e adus în faţa ei marele conţinut moral, pur, divin. Vom vedea mai tîrziu forma subiectivităţii devenind liberă, pentru sine, subiectivitate care se va opune la ce este substanţial, moravurilor, religiei, legii.

387 Baza acestui principiu al subiectivităţii, însă o bază încă de tot generală, o avem în filozofia lui Anaxagora. El a fost ceva mai în vîrstă decît Socrate, dar ei totuşi s-au cunoscut. Anaxagora a sosit la Atena în epoca al cărei principiu l-am indicat adineaori.

După războaiele persane, Atena a pus stăpînire pe cea mai mare parte a insulelor greceşti, precum şi pe o mulţime de oraşe maritime din Tracia şi, mai îndepărtate, de pe malul Mării Negre. I-a fost hărăzit lui Pericle norocul de a fi primul în statul acestui popor nobil, liber, cultivat; şi această împrejurare îl ridică pe el, cînd este vorba de preţuirea individualităţii, la un nivel la care puţini oameni pot fi aşezaţi. Din tot ce e mare printre oameni, tot ce poate fi mai mare este stăpînirea peste voinţa oamenilor care au o voinţă; deoarece această individualitate care domină trebuie, după cum e cea mai generală, să fie şi cea mai vie: o soartă pentru muritori cum există puţine sau cum nu mai există. Marea individualitate a lui Pericle a fost pe atît de adîncă, pe cît de cultivată, pe cît de serioasă (el n-a rîs niciodată), tot pe atît de energică şi de calmă *; Atena îl avea la dispoziţia ei toată ziua. Tucidide ne-a păstrat cîteva discursuri către popor de-ale lui Pericle, cu care foarte puţine opere ar putea fi comparate. — În epoca lui Pericle are loc cea mai înaltă dezvoltare a comunităţii morale, acum avem punctul-limită cînd individualitatea este încă menţinută sub puterea şi în cuprinsul generalului. Imediat după Pericle, individualitatea devine prea puternică, întrucît viaţa ei este exaltată la extrem, deoarece statul încă nu e organizat în sine ca stat independent. Întrucît esenţa statului atenian a fost spiritul general, credinţa religioasă în el, o dată cu dispariţia acestei credinţe dispare şi esenţa interioară a poporului, dat fiind că acolo spiritul nu exista ca concept, aşa cum există el în statele noastre. Tranziţia rapidă spre această poziţie o face νοῦς, subiectivitatea ca esenţă, ca reflectare în sine, nu ca abstracţie.

388 Atena a fost sediul unei coroane de stele ale artei şi ale ştiinţei. După cum cei mai mari artişti se adunaseră în Atena, tot astfel aici şi-au trăit viaţa cei mai vestiţi filozofi şi sofişti: Eschil, Sofocle, Aristofan, Tucidide, Diogene din Apolonia,

* Plutarh, *Pericle*, c. 5.

Protagora, Anaxagora şi alţi filozofi originari din Asia Mică. Asia Mică însăşi a ajuns sub domnia perşilor, o dată cu pierderea libertăţii ei murind şi filozofia sa.

În această epocă, Anaxagora trăia în Atena şi era prietenul lui Pericle, înainte ca acesta să se fi ocupat de treburile statului. Se mai spune însă că Anaxagora a ajuns să ducă lipsă, deoarece Pericle îl neglijase, neînzestrînd cu ulei lampa care îi adusese lumină *.

Mai mare însemnătate are faptul că Anaxagora a fost acuzat, ca Socrate mai tîrziu şi ca mulţi alţi filozofi, că disprețuieşte zeii pe care îi venerează poporul. Apare aici opoziţia dintre proza intelectului şi felul de a vedea poetic-religios. Ni se relatează cu certitudine ** că Anaxagora a considerat soarele şi stelele ca pe nişte pietre incandescente (după alţii ***, i se aduce ca vină faptul de a fi explicat pe cale naturală ceva ce fusese înfăţişat de profeţi ca miracol, „omen"). Aceasta are legătură cu faptul că el ar fi prezis că în ziua bătăliei de la Aegos-Potamos, în care atenienii şi-au pierdut ultima lor flotă luptînd contra lui Lisandru, va cădea o piatră din cer ****.

În general, am putut face deja la Tales, Anaximandru etc. observaţia că ei au considerat Soarele, Luna, Pămîntul şi stelele ca lucruri, reprezentîndu-şi-le în chipuri diferite, reprezentări la care, de altfel, nu merită să ne oprim, deoarece această latură a gîndirii lor aparţine culturii. Toate reprezentările lor 389
despre astfel de obiecte conţin trăsătura comună că prin ele natura este golită de zei. Ei nimicesc felul poetic de a privi natura, care atribuia la tot ceea ce trece acum ca lipsit de viaţă o viaţă proprie, chiar şi simţire şi, dacă vreţi, în general o fiinţă după modul conştiinţei. Ei au coborît acest fel poetic de a vedea într-unul prozaic. Soarele este considerat ca un lucru material, cum îl considerăm şi noi, el nu mai este un zeu viu; aceste obiecte sînt în ochii noştri simple lucruri, obiecte exterioare spiritului, lipsite de spirit. Putem deriva lucruri din gîndire. Prin activitatea esenţială a acestei gîndiri, obiectele, reprezentările despre ele, pe care le putem numi divine, poetice, sînt înlăturate împreună cu tot cuprinsul superstiţiilor şi sînt coborîte, transformate în ceea ce numim lucruri naturale. Fiindcă în gîndire spiritul se ştie pe sine ca ceea-ce-este cu adevărat, ca ceea ce

* Plutarh, *Pericle*, c. 16.
** Diog. Laertios, II, § 12.
*** Plutarh, *Pericle*, c. 6.
**** Diog. Laertios, II, § 10; Plutarh, *Lisandru*, c. 12.

este real. Gîndirea este identitatea dintre ea însăşi şi fiinţă; pentru spirit, în gîndire, nespiritualul, exteriorul se degradează ca lucruri, ca negativ al spiritului.

Pierderea sus-amintitului fel de a vedea nu trebuie s-o deplîngem ca şi cînd o dată cu ea s-ar fi pierdut unitatea cu natura, credinţa frumoasă, puritatea nevinovată şi copilăria spiritului. Acel fel de a vedea poate fi nevinovat şi copilăresc, desigur, dar raţiunea este tocmai ieşirea dintr-o astfel de nevinovăţie şi unitate cu natura. Îndată ce spiritul se sesizează pe sine însuşi, îndată ce el este pentru sine, el e nevoit, tocmai pentru acest motiv, să-şi opună pe altul său ca pe un negativ al conştiinţei — adică să-l determine pe acesta ca pe ceva lipsit de spirit, ca lucruri lipsite de conştiinţă şi de viaţă —, şi numai din acest obiect să se reîntoarcă la sine. Aceasta este acea consolidare a lucrurilor mobile pe care o întîlnim în miturile celor vechi, mituri unde ni se povesteşte, de exemplu, că argonauţii au fixat stîncile din strîmtoarea Helespontului
390 care mai înainte se mişcau, zice-se, ca nişte foarfeci. Tot astfel, cultura care progresează a fixat ceea ce mai înainte era considerat ca dotat cu mişcare proprie şi cu viaţă în sine însuşi, transformîndu-l în lucruri în repaus.

Această trecere a felului mitic de a vedea în cel prozaic devine aici conştientă pentru atenieni. O astfel de vedere prozaică presupune că, lăuntric, se ivesc pentru om cu totul alte exigenţe decît cele pe care le-a avut pînă acum. Deci aici este originea importantei şi necesarei conversiuni pe care o produc în reprezentările omului întărirea gîndirii, conştiinţa de sine însuşi, filozofia.

Apariţia unei astfel de acuzaţii de ateism, despre care vom vorbi şi mai pe larg la Socrate, poate fi înţeleasă cînd e vorba de Anaxagora în chip exterior, prin faptul că atenienii erau geloşi pe Pericle: cei ce concurau cu Pericle pentru cuceririle primului loc în Atena, dar nu cutezau să-l atace direct (pe faţă) i-au atacat prietenii în faţa instanţelor judecătoreşti; invidia a căutat să-l rănească pe Pericle acuzîndu-i prietenul. Astfel au ridicat acuzaţii şi împotriva prietenei lui Pericle, Aspazia, iar nobilul Pericle, pentru a o scăpa de condamnare, a fost nevoit să se roage cu lacrimi în ochi de diferiţi cetăţeni ai Atenei spre a se pronunţa pentru achitarea ei *. Liberul popor al Atenei cerea guvernanţilor săi, a căror superioritate

* Plutarh, *Pericle*, c. 32.

o recunoştea, astfel de acte prin care ei îşi manifestau şi umilirea lor conştientă în faţa poporului. Poporul se revanşa în felul acesta contra superiorităţii oamenilor mari, exercita el însuşi puterea destinului şi crea echilibru între ei şi el; după cum, la rîndul lor, ei dădeau expresie înaintea poporului sentimentului lor de dependenţă, de supunere şi de neputinţă.

Informaţiile referitoare la rezultatul acuzaţiei ridicate 391
împotriva lui Anaxagora sînt cu totul contradictorii şi îndoelnice; Pericle l-a scăpat de condamnarea la moarte. Şi fie că, după unii, Anaxagora a fost condamnat numai la exil după ce Pericle îl condusese înaintea poporului vorbind şi rugîndu-se pentru el, care deja prin bătrîneţea şi slăbiciunea sa inspirase milă poporului, fie că, după spusele altora, el a fugit din Atena cu ajutorul lui Pericle şi a fost condamnat la moarte în absenţă, sentinţa n-a fost executată. Alţii susţin că Anaxagora ar fi fost achitat, dar scîrbit de această acuzare şi de teama repetării ei, el ar fi părăsit de bună voie Atena şi ar fi murit la vîrsta de 60 şi ceva sau de 70 de ani în Lampsac, în timpul olimpiadei a 88-a (428 a Chr.) *.

1. Legătura filozofiei lui Anaxagora cu cele precedente este următoarea: în ideea lui Heraclit a mişcării, toate momentele sînt absolut evanescente; filozofia lui Empedocle este cuprinderea laolaltă a acestei mişcări, cuprindere într-o unitate, dar unitate sintetică; tot astfel şi filozofia lui Leucip şi Democrit. Aceasta însă, în sensul că la Empedocle momentele acestei unităţi sînt elementele ce ţin de fiinţă ale focului, apei etc., iar la aceştia din urmă aceste momente sînt abstracţii pure, esenţe care sînt în sine gînduri. Prin aceasta este însă afirmată nemijlocit universalitatea, deoarece opusele nu mai au suport sensibil. Unitatea se întoarce ca generală înapoi în sine din opoziţie (în sintetizare opusele sînt încă pentru sine separate de ea, gîndul nu este însăşi fiinţa); — gîndul, ca proces pur, liber în el însuşi, universalul care se determină pe sine însuşi, nu este deosebit de gîndul conştient. În filozofia lui Anaxagora se deschide un cu totul alt domeniu.

Aristotel ** spune: „Anaxagora este primul care a început 392
aceste determinări", — este deci primul care a exprimat esenţa absolută ca intelect, ca adică ce este universal, ca gîndire (nu

* Diog. Laertios, II, §§ 12—14; Plutarh, *Pericle*, c. 32; Menagius ad Diog. Laertios, II, § 7.

** *Metaphys.*, I, 3: φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόχων· αἴτιον δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν.

ca raţiune). Aristotel, şi apoi alţii * după el, relatează faptul sec că Harmotimos, şi el din Clazomene, a tins şi el spre această concepţie, dar că, în chip „clar şi precis", Anaxagora este acela care a făcut acest lucru. Dar aceasta nu ne serveşte mult, fiindcă nu ni se spune mai departe nimic despre filozofia lui Harmotimos ; aceasta n-a putut fi multă. Alţii au făcut multe cercetări istorice referitoare la acest Harmotimos. Acest nume mai apare o dată : α) Noi l-am citat deja pe lista celor despre care se povesteşte că ar fi fost Pitagora înainte ca acesta să fi trăit ca Pitagora. β) Avem o povestire despre Harmotimos, şi anume că el a avut darul particular de a-şi părăsi ca suflet corpul **. Însă pînă la urmă, acest dar s-a întors împotriva lui, deoarece soţia sa, cu care se certase şi care ştia bine cum stau lucrurile cu darul soţului ei, a prezentat cunoscuţilor săi drept mort acest trup pe care-l părăsise sufletul, iar atunci acesta a fost ars înainte ca sufletul să se fi reintrodus în el, suflet care, se înţelege, va fi rămas uimit. Nu merită să ne luăm osteneala să cercetăm ce anume se găseşte la baza acestei vechi povestiri, adică cum vrem noi să privim această chestiune ; am putea să ne gîndim încîntaţi la ea. Avem o mulţime de astfel de istorii despre filozofii vechi, ca, de exemplu, despre Ferecide, despre Epimenide etc. ; acesta, de exemplu (un adevărat somnorilă), a dormit, zice-se, 57 de ani ***.

Principiul lui Anaxagora a constat în faptul că el a consi-
393 derat νοῦς-ul, gîndul sau intelectul în general, ca esenţă simplă a lumii, ca absolut. Simplitatea lui νοῦς nu este fiinţă, ci este universalitate (unitate). Ce e universal este simplu şi este deosebit de sine, — dar în sensul că deosebirea este nemijlocit suprimată, şi această identitate fiind pusă, el este pentru sine ; esenţa nu e o răsfrîngere în sine, singularitate, — nu e reflexie în şi pentru sine determinată. Acest universal pentru sine, separat, există în mod pur numai ca gîndire. El există şi ca natură, ca esenţă obiectivă, dar atunci el nu mai este pur, pentru sine, ci avînd în el particularitatea ca ceva nemijlocit ; astfel, de exemplu, spaţiul şi timpul, ceea ce natura ca atare are mai ideal, mai general. Dar nu există spaţiu şi timp şi mişcare pure, ci acest universal are în el nemijlocit particularitatea : spaţiu determinat, aer, pămînt ; nu [putem

* Sext. Empir., *Adv. Math.*, IX, § 7.
** Plinius, *Hist. nat.*, VII, 53 ; Brucker, vol. I, pp. 493—494, notă.
*** Diog. Laertios, I, § 109.

arăta nici un spaţiu pur, tot atît de puţin cum nu putem arăta materie pură. Gîndirea este deci acest universal, dar pur pentru sine: eu sînt eu, eu = eu. În tot ce gîndesc, cînd gîndirea are un conţinut determinat, este gîndul meu: în acest obiect [gîndit] eu sînt conştient şi de mine.

Acest universal, fiinţînd astfel pentru-sine, se opune în chip determinat şi singularului, adică gîndul se opune la ceea ce fiinţează. Aici ar fi de examinat unitatea speculativă a acestui universal cu singularul, în felul în care aceasta este pusă ca unitate absolută; dar, desigur, aceasta nu se întîlneşte la antici: efortul de a înţelege însuşi conceptul. Nu trebuie să ne aşteptăm să găsim aici acest concept pur, să găsim intelectul care se realizează într-un sistem, care s-a organizat ca univers. Felul în care explică Anaxagora pe νοῦς, felul în care ne-a dat el conceptul acestuia, ni-l relatează mai de aproape Aristotel: Universalul are cele două laturi: α) pe aceea de a 394
fi mişcare pură şi β) pe aceea de a fi ce e general, ceea ce e în repaus, ceea ce e simplu. Este vorba de a indica principiul mişcării, de a arăta că acesta este ceea ce se mişcă pe sine însuşi, şi că acesta este gîndirea (ca existînd pentru sine). Aşa spune Aristotel*, „νοῦς este pentru el [pentru Anaxagora] acelaşi lucru cu sufletul". Astfel distingem noi sufletul ca pe ceea ce posedă automişcare, ceea ce este nemijlocit individual; dar, ca simplu ce, νοῦς este universalul. Gîndul mişcă în vederea a ceva, scopul este primul, simplu (genul e scop), el este primul care face din sine rezultat; — la antici, bine şi rău; adică tocmai scop, ca ceva pozitiv şi ca ceva negativ.

Această determinare este foarte importantă; ea încă n-a avut nici la Anaxagora mare dezvoltare. În timp ce principiile de pînă acum (Aristotel distinge mai întîi calitatea, ποιόν, apoi materia şi materialul) sînt de natură materială, în afară de procesul heraclitean, care, în al treilea rînd, este principiu al mişcării, apare, în al patrulea rînd, ce e în vederea a ceva, determinaţia de scop, cu νοῦς-ul. Acesta este concretul în sine. După textul citat mai sus (la p. 218), Aristotel adaugă: „După aceştia" (ionieni şi alţii) „şi după astfel de cauze" (apă, foc etc.), „dat fiind faptul că ele nu sînt suficiente pentru a produce natura lucrurilor (γεννῆσαι), filozofii au fost constrînşi de către însuşi adevărul, cum am spus deja, să meargă mai departe la un alt principiu cauzal (τήν ἐζομένην ἀρζήν). Deoarece, pe

* *De anima*, I, 2.

de o parte pentru ca totul să se comporte bine şi frumos, iar pentru ca altele să fie create, nici pământul şi nici alt principiu nu este suficient — nici nu se pare că acei filozofi au fost de această părere — şi nici nu este bine (καλῶς ἔχει) să fie lăsată o astfel de operă pe seama automişcării şi a întîmplării (αὐτοματῳ καὶ τύχῃ)". Bine şi frumos exprimă conceptul simplu, în repaus; schimbarea exprimă conceptul în mişcarea sa.

Cu acest principiu sînt introduse următoarele determinaţii:
395 α) Intelectul în general este activitatea care se determină pe sine însăşi: această determinaţie lipsea pînă acum. Devenirea lui Heraclit, care este numai proces (εἱμαρμένη), însă nu este ceea ce se determină pe sine în chip de sine stătător, independent. În activitatea care se determină pe sine însăşi este conţinut în acelaşi timp faptul că activitatea, producînd procesul, se menţine ca general, ca ceea ce îşi este egal sieşi. Focul (procesul, după Heraclit) moare; aceasta este trecere în altceva, nu e independenţă; este şi cerc, reîntoarcere la foc; dar principiul nu se păstrează în determinaţiile sale pe sine. Este pusă numai trecerea în ceea ce este opus; nu este pus universalul care se păstrează în ambele forme. β) Există aici determinaţie a universalităţii, cu toate că ea încă nu este exprimată formal; în raportarea la sine, universalul rămîne în cuprinsul determinaţiei. În aceasta rezidă γ) scopul, binele.

Recent (p. 359) am atras deja atenţia asupra conceptului de scop. Cînd e vorba de scop, nu ne este îngăduit să ne gîndim numai la forma scopului, aşa cum există el în conştiinţa noastră. Noi avem un scop; el este reprezentarea noastră, ea există pentru sine şi poate să se realizeze, sau să nu se realizeze. În scop rezidă activitatea realizării, noi înfăptuim această determinaţie, iar produsul trebuie să fie adecvat scopului; cînd cineva nu este neîndemînatic, obiectul realizat nu trebuie să conţină altceva decît scopul. Aceasta este o trecere de la subiectivitate la obiectivitate; sînt nemulţumit de scopul meu cînd el este numai subiectiv; activitatea mea se produce pentru a înlătura această lipsă a scopului meu şi a-l face să devină obiectiv. În obiectivitate scopul s-a păstrat. De exemplu, am scopul să zidesc o casă, din această cauză sînt activ; casa ia fiinţă, în felul acesta scopul este realizat.

Noi nu trebuie să ne oprim însă la reprezentarea acestui scop subiectiv — unde ambii, eu şi scopul, existăm în mod
396 independent —, cum facem de obicei. De exemplu, Dumnezeu, înţelept fiind, guvernează condus de scopuri; aici avem re-

prezentarea că scopul există pentru sine, într-o ființă perfectă, înțeleaptă. Universalul scopului constă însă în faptul că el este pentru sine o determinație fermă și că, apoi, această determinație, care este afirmată de determinația scopului, este activă mai departe spre a realiza scopul, spre a-i conferi ființă determinată, concretă; iar această ființă determinată, concretă, este dominată de scop și el e păstrat în ea. Aceasta înseamnă că scopul este ceea ce e adevărat, este sufletul unui lucru. Binele își dă lui însuși conținut; întrucît el acționează cu acest conținut, întrucît acest conținut este consacrat pentru altceva, în realitate se păstrează prima determinație și nu ia naștere alt conținut. Ceea ce există deja mai înainte și ceea ce există după aceea, adică după ce conținutul s-a încorporat în exterioritate, este unul și același lucru, și acesta este scopul.

Cel mai bun exemplu în această privință ni-l oferă viața, natura vie; ea se menține așa, fiindcă ea este în sine scop. Ceea ce e viu există, lucrează, are impulsiuni, aceste impulsiuni sînt scopurile sale; ceea ce e viu nu știe nimic despre aceste scopuri, el este numai viu; acestea sînt primele determinații care sînt ferme. Animalul muncește pentru a satisface aceste tendințe, adică pentru a atinge scopul; el se comportă față de lucrurile exterioare în parte mecanic, în parte chimic. Produsul, rezultatul este mai curînd animalul însuși, el își este sieși scop, în activitatea sa el se produce numai pe sine însuși; menționatele raporturi mecanice etc. sînt nimicite în cuprinsul acestei activități și inversate. Dimpotrivă, în relația mecanică și chimică rezultatul este altceva; ceea ce e chimic nu se păstrează. În scop însă, rezultatul este începutul; începutul și sfîrșitul sînt aceleași. Conservarea de sine e producere continuă prin care nu se produce nimic nou — este reluare a activității pentru a se produce pe sine însăși —, ci mereu numai ceea ce e vechi.

Deci acesta este scopul. Iar νοῦς-ul este acea activitate care 397
pune o primă determinație ca subiectivă, dar care este transformată în determinație obiectivă; prin aceasta ea devine altfel, însă această opoziție este mereu iarăși suprimată, încît ceea ce e obiectiv nu este decît ceea ce e subiectiv. Acest lucru ni-l arată cele mai comune exemple. Cînd ne satisfacem impulsurile, afirmăm subiectivul ca obiectiv și-l reluăm iarăși înapoi. Prin urmare, această activitate care se determină pe ea însăși și care acționează apoi și asupra lui altceva intră în opoziție (se afirmă pe sine), dar o nimicește pe aceasta iarăși; o domină,

se reflectează în ea pe sine : este scopul, este νοῦς, este gîndireaa Intelectul este ceea ce se conservă pe sine în autodeterminare. sa. Dezvoltarea acestor momente preocupă filozofia începînd de acum. Dacă privim mai exact cît de departe a ajuns Anaxagora cu dezvoltarea acestei gîndiri, dacă cercetăm în continuare semnificaţia concretă a lui νοῦς, nu descoperim în plus nimic decît activitatea ce se determină din sine, activitate care pune o măsură, o determinare ; dezvoltarea nu merge mai departe decît pînă la determinarea măsurii. Anaxagora nu ne dă nici o dezvoltare, nici o determinare mai concretă a lui νοῦς, şi totuşi despre aceasta este vorba. Deci nu avem încă nimic mai mult decît determinarea abstractă a ceea ce e în sine concret.

Despre determinarea mai precisă a lui νοῦς la Anaxagora, Aristotel spune : „El nu distinge totdeauna precis sufletul de νοῦς. Fără îndoială, adesea vorbeşte Anaxagora despre νοῦς ca despre cauza frumosului şi a ceea ce este just (τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς) — cauză pentru care ceva se comportă frumos şi just —, dar νοῦς nu este pentru el adesea nimic altceva decît sufletul. Întrucît el sau alţii spun că νοῦς pune totul în mişcare, sufletul este numai ceea ce pune în mişcare" *. Mai departe, Aristotel relatează determinarea făcută de Anaxagora : „Νοῦς este pur, simplu, fără suferinţă", adică nu este determinat din afară prin altceva, „neamestecat şi nu se îmbină cu altceva" **.
398 Acestea sînt determinaţii de-ale activităţii simple, determinîndu-se pe sine ; aceasta se raportă numai la sine, este identică cu sine, nu e aceeaşi cu altceva ; ea este aceea care în acţiunea ei îşi rămîne identică sieşi : predicate ce sînt desigur puse, dar care, luate aşa pentru sine, nu sînt iarăşi decît unilaterale.

2. Aceasta este una dintre laturile principiului lui Anaxagora. Acum trebuie să considerăm trecerea lui νοῦς la alte determinaţii, dezvoltarea lui. Această latură a filozofiei lui Anaxagora se înfăţişează mai întîi în aşa fel încît speranţa pe care ne-ar îndreptăţi s-o avem un astfel de principiu scade foarte mult. Pe de altă parte, în faţa acestui universal se află fiinţa, materia (diversul în general), posibilitatea (δύναμις), faţă de universal ca ἐνέργεια. Căci binele, scopul, este determinat şi ca posibilitate ; universalul este posibilitatea ; numai

---

* *De anima*, I, 2.

** *Ibidem* : ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν... ἀπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐδὲν οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν *(Phys.*, VIII, 5, cf. *Metaphys.* XII, 10).

universalul, ca ceea ce se mişcă pe sine însuşi, este mai degrabă real în sine (ἐναργές), e fiinţă-pentru-sine, faţă de fiinţa-în-sine, de posibilitate, de ceea ce este pasiv *. În principalul alineat **, Aristotel spune: „Dacă cineva ar susţine despre Anaxagora că el a admis două principii", el ar fi de acord cu această afirmaţie, deşi el „nu s-a pronunţat precis în această privinţă"; acest lucru ar părea paradoxal, deoarece părerea generală este că νοῦς este principiul lui Anaxagora, şi totuşi este cu totul adevărat. „Anaxagora spune că la început 399
totul este amestecat. Acolo unde nu s-a separat încă nimic, acolo nu fiinţează încă nimic diferit — nici ceva alb, negru, sur, nici altă culoare —, ci totul e fără culoare: n u e s t e nici o calitate (ποιόν), nici cantitate (ποσόν) şi nici un mod de a fi determinat (τί). Totul este amestecat în afară de νοῦς, căci acesta e neamestecat şi pur (ἀμιγῆ καὶ καθαρόν)" ***.

Acest al doilea principiu este celebru şi cunoscut sub numele de h o m e o m e r i i (ὁμοιομερῆ); adică existentul, materia individuală (ca, de exemplu, oasele, metalul, carnea etc.) constă în sine din mici părticele egale cu ele însele, părticele care sînt în acelaşi timp nesensibile (ἀΐδια). În expunerea lui Aristotel ὁμοιομερές este ceea ce are părţi identice, apoi e numele general al acestuia. (Riemer traduce ἡ ὁμοιομέρεια cu „asemănarea diferitelor părţi cu întregul" şi αἱ ὁμοιομέρειαι cu „elementele, materiile primordiale". ὁμοιομέρειαι cu semnificaţia de „particule" par a proveni dintr-o epocă ulterioară ****.) Sensul [lui ὁμοιομέρεια] se precizează mai bine cînd îl comparăm cu reprezentările lui Leucip şi Democrit. Această materie sau absolutul ca esenţă obiectivă, am văzut că la Leucip şi la Democrit, precum şi la Empedocle, este determinată în sensul că atomii simpli — cele patru elemente la Empedocle, infinit de mulţii atomi la Leucip şi Democrit — erau afirmaţi ca diferiţi numai în ce priveşte forma lor, lucrurile existente fiind sinteze, compoziţii de-ale lor. Aristotel spune în această privinţă precis: „Anaxagora afirmă 400

* Arist., *Metaphys.*, IV, 4; XII, 6.
** *Ibidem*, I, 8.
*** Cf. *Ibidem*: ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, καθάπερ ὄν, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός.
**** Sextus Empiricus, *Hypotyp. Pyrrh.*, III, c. 4, § 33.

despre elemente contrariul a cea ce susține Empedocle" *. (În schimb, în alt loc spune : „Anaxagora admite", ca și Empedocle, multe principii cu privire la ceea ce e de natură materială, și anume „infinit de multe principii" **.) Sub acest aspect, Anaxagora se opune lui Empedocle, „care admite ca principii prime focul, aerul, pămîntul și apa", patru elemente ființînd originar, neamestecate, neschimbătoare, care subzistă în sine și pentru sine și „datorită combinării cărora iau naștere toate lucrurile. Dimpotrivă, Anaxagora, invers, a conceput elementele (determinația fundamentală a esenței) în așa fel că" existentul, diversul, calitativ determinatul, individualizatul, „de exemplu, carnea este simplă, e ceea ce este originar ; în schimb [materii ca] apa, focul" etc. (însinele existentului sau elementul general) sînt pur și simplu „un amestec de aceste elemente originare", sînt amestec infinit, compus din toate formele de existență, pe care le conține ca particule infinit de mici. Carnea constă din mici particule de carne, aurul din particule de aur etc.

Ca și pentru eleați, pentru Anaxagora era valabil principiul : acelașul este numai din același ; nu este posibilă trecerea în ce e opus, nu este posibilă o unire a opușilor : „Din nimic nu devine nimic". De aceea orice schimbare este în ochii lui Anaxagora numai separare și unire a acelașului, a identicului ; schimare, ca schimbare adevărată ar fi devenire din propriul său neant. „Ceea ce devine era deja mai înainte", doar că era in-
401 vizibil, era în sine. Prin urmare, nașterea nu e decît „devenire din ceea ce este deja și este prezent, dar ceea ce nu este pentru noi perceptibil din cauza micimii sale" ***. Menționatele elemente sînt un haos compus din amestecul acestor particule ; uniformitatea pe care ele o arată este numai aparentă. Naș-

---

* *De coelo*, III, 3 : Ἀναξαγόρας δ' Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι παντ' ἐκ τούτων. Ἀναξαγόρας δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δέ καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γάρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων. διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντα ἐκ τούτων.

** *Metaphys.*, I, 3 : Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου (Empedocle) τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος, ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ, ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ, οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί· φυσι συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια [vezi și] *Met.*, I, 7.

*** Arist., *Phys.*, I, 4 : ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενός ἐκ τοῦ μὴ ὄντος și urm.

terea lucrurilor concrete se produce prin faptul că se ivește separarea acestor infinit de multe principii, despărțindu-se ceea ce este același din acel haos și alăturîndu-se la ceea ce este același. Aceasta este deci separare din neacelași: „Nu este naștere și pieire; nașterea nu e decît îmbinare, pieirea este numai separare" (Aristotel, *Met.*, I, 3, l. l.). La începutul cărții sale, Anaxagora spunea: „Toate erau împreună (ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν)" — ὁμοῦ, evident, este nedeterminat —, nedespărțite ca într-un haos; „apoi νοῦς s-a separat și a format din toate acestea lucruri deosebite" *. Νοῦς este cel ce pune în mișcare, el e cel ce unește unele cu altele cele identice și cel ce iarăși le separă **. Ceea ce adaugă Aristotel mai departe (*Phys.*, I, 4) se referă la deosebirea dintre Empedocle și Anaxagora: „Primul admite o alternanță a (περίοδον) acestor stări, acesta din urmă nu admite decît o unică apariție a lor".

Reprezentarea proprie lui Anaxagora se aseamănă cu aceea a lui Democrit, întrucît și pentru el ceea ce e originar este o diversitate infinită; dar la el determinarea principiilor fundamentale se înfățișează ca una ce conține în ea ceea ce noi considerăm ca fiind compus, și nicidecum ca simplu-pentru-sine. De exemplu, particulele de carne și particulele de aur sînt la el principii originare, atomi desăvîrșit individualizați, care, prin gruparea lor, formează ceea ce apare ca un lucru. Acest fel de a vedea este plauzibil pentru reprezentarea [curentă]: alimentele conțin particule care sînt omogene cu sîngele, cu carnea, așa se crede ***. Digestia nu este deci decît separarea 402
omogenului, receptarea acestuia și înlăturarea eterogenului. Astfel, nutriția este numai augmentare; moartea este despărțirea identicului și amestecarea lui cu eterogenul. Ceea ce produce separarea din haos a ce e la fel și punerea laolaltă a ce e identic, precum și disoluția din nou a acestui identic, este νοῦς. Activitatea este simplă, raportîndu-se la ea însăși, pură, formală; deci pentru sine lipsită de conținut.

Aceasta este reprezentarea generală, cu totul aceeași, care domnește în epoca modernă, de exemplu, în chimie. Elementele chimiei — oxigenul, hidrogenul, carbonul, metalele — sînt numai relativ simple. Chimia spune: dacă vrem să știm ce

---

* Diog. Laertios, II, § 6; Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX, §§ 6.

** Arist. *Phys.*, VIII, 1: ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι și urm.; [vezi și] *Metaphys.* 1, 3 fine.

*** Arist., *De generat. animal.*, I, 18: Ἀναξαγόρας μὲν γὰρ εὐλόγως φησὶ σάρκας ἐκ τῆς τροφῆς προιέναι ταῖς σαρξίν.

este într-adevăr carnea, lemnul, piatra etc., trebuie să arătăm care sînt părţile componente simple ale lor; iar acestea sînt ultimele elemente. Ea admite şi faptul că multe sînt numai relativ simple, de exemplu, că platina constă din trei pînă la patru metale. Atît de mult timp s-a crezut că apa şi aerul sînt simple, dar acum chimia le-a descompus. În acest fel de a vedea al chimiei, principiile lucrurilor naturale sînt considerate determinate calitativ şi ca neschimbătoare, ca imuabile în acest mod al lor de a fi. Potrivit acestei concepţii, omul este o cantitate de carbon, de hidrogen, ceva pămînt, oxizi, fosfor etc. Orice nutriţie şi creştere nu este asimilare veritabilă, fiecare visceră îşi ia din alimente numai partea sa particulară; ficatul etc. ar avea un nas, aşa încît animalul îşi
403 extrage părţile sale din diferitele ierburi, corpuri etc.

Aceasta este întru toate poziţia filozofiei lui Anaxagora, şi anume că ceea ce e infinit determinat calitativ este ceea ce e simplu (evident, carnea nu mai este considerată ca ceva simplu; e însă considerat ca atare hidrogenul etc.) şi apoi se admite că restul ar consta numai din compoziţia acestor simpli. Se înţelege că această reprezentare a lui Anaxagora se şi deosebeşte de aceea a chimiei moderne: ceea ce considerăm noi ca concret este pentru el ceva calitativ determinat (e ceea ce este primordial). În ce priveşte carnea, de exemplu, el admite totuşi că părţile ei nu sînt toate aceleaşi; dar ea este numită carne din cauza preponderenţei numărului de părţi de carne care s-au amestecat cu alte feluri de părţi. Dar fiecare lucru le conţine pe toate celelalte lucruri: apă, aer, oase, sîmburi de plante etc. Prin urmare, Anaxagora se întoarce înapoi la această diversitate infinită a principiilor. Sensibilul s-a constituit mai întîi datorită îngrămădirii tuturor felurilor de particule, îngrămădire în care apoi unul din felurile de particule este preponderent; aşa încît toate sînt în toate. Homeomeriile aglomerate într-un loc oarecare în numărul cel mai mare fac ca întregul să ne apară ca acel întreg determinat*.

Această concepţie este cu totul diferită de aceea a lui Tales şi de aceea a lui Heraclit, la baza cărora nu rezidă numai

---

* Arist., *Phys.*, 1, 4: διό φασι (dar poate nu numai Anaxagora) πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων γινόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλιστα ὑπερέχοντος διὰ τὸ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων· εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος [vezi şi] *Metaphys.*, IV, 5.

posibilitatea, ci şi realitatea transformării lui ceva în altceva. La baza procesului lui Heraclit stă faptul că aceste aceleaşi diferenţe calitative se pot transforma în altceva; şi această transformare este o determinaţie foarte interesantă. Transformarea trebuie luată într-un dublu sens, din punctul de 404
vedere al existenţei şi din punctul de vedere al conceptului. Cînd este vorba la antici de transformare, aceasta e luată în mod obişnuit ca transformare pe planul existenţei, căutîndu-se să se vadă dacă, de exemplu, apa poate fi transformată prin procedee chimice, ca încălzirea, distilarea etc., în pămînt; aici îşi şi are limita chimia finită. Altceva este însă transformarea conform conceptului; şi acesta este sensul pe care transformarea îl are la Heraclit şi în toate filozofiile vechi. Că, de exemplu, apa se converteşte în timp, în spaţiu chiar, aceasta nu se face în retorte etc.; dar această trecere a unei calităţi în alta este vizată în acele filozofii vechi. În orice idee filozofică se poate întîmpla ca apa să se transforme în aer, — adică în orice idee filozofică întîlnim această conexiune strînsă în concept, conexiune potrivit căreia ceva nu poate exista fără alt ceva, acest alt ceva fiindu-i necesar; nici ceva şi nici alt ceva nu poate subzista independent, în afara acestei conexiuni; viaţa naturii constă în această raportare a lui ceva la alt ceva. Obişnuim, fără îndoială, să ne închipuim că dacă am înlătura apa, le-ar merge rău plantelor şi animalelor, dar pietrele ar putea totuşi să continue să existe; tot astfel am putea suprima dintre culori de exemplu albastrul, ne-ar rămînea verdele şi roşul. Empiric, lucrul acesta se poate arăta cu uşurinţă; fiecare dintre acestea, spunem, există calitativ pentru sine. Însă aşa stau lucrurile numai potrivit existenţei; conform conceptului, ele nu există decît unul prin altul, aceasta este necesitatea interioară. Acest fapt poate fi bine observat la ceea ce e viu; aici lucrurile se petrec altfel, aici devine existent conceptul: dacă scoatem [din organism] inima, se distruge şi plămînul etc. Natura există numai în unitate, după cum creierul există numai în unitate cu celelalte organe.

Vedem că pe Anaxagora — în timp ce le determină esenţa absolută ca ce e general —, aici, cînd e vorba de esenţa obiectivă sau de materie, îl părăsesc generalitatea şi gîndul. Însinele nu este propriu-zis fiinţa sensibilă. Prima ridicare dea- 405
supra fiinţei sensibile este negativul ei, nesensibilul, adică nevizibilul, neauzibilul etc; aceasta este suprema înălţare a fizicienilor obişnuiţi pe planul nesensibilului, ca simplu negativ al

faptului de a-fi-pentru-noi. Dar pozitivul constă în faptul că esența existentă este ea însăși ceva general. Ceea ce este obiectiv e νοῦς dar, pentru acesta, cealaltă ființă este un amestec de [elemente] simple, amestec care nu este nici carne nici pește, nu e roșu nici albastru ; dar acest ce simplu nu este în sine simplu, ci constă în esența sa din homeomerii, care sînt însă așa de mici încît nu sînt perceptibile. Prin urmare, micimea nu le suprimă ca e x i s t e n t e, ci ele sînt păstrate ; dar tocmai e x i s t e n t u l are însușirea de a fi vizibil, de a putea fi mirosit etc. Aceste infinit de mici homeomerii dispar, desigur, cînd e vorba să ni le reprezentăm mai precis ; de exemplu, carnea este chiar acest lucru, carne, dar e și un amestec din toate, adică ea nu este simplă. Analiza dusă mai departe arată îndată caracterul confuz al acestei concepții : carnea, dacă înlăturăm din ea ceea ce nu este carne, se schimbă, sau ea rămîne ceea ce este, ea neputînd fi schimbată. O astfel de reprezentare trebuie, mai mult sau mai puțin, să devină confuză în ea însăși. Pe de o parte, astfel, orice lucru este, potrivit elementului său principal, originar, și aceste particule împreună constituie un întreg corporal care, în sine, trebuie să conțină totul. Νοῦς este apoi numai ceea ce leagă și separă, e diacosmicul. Ne putem mulțumi cu cele mai sus spuse. Cu homeomeriile lui Anaxagora putem cădea ușor în confuzie ; dar determinația principală trebuie să o reținem.

Homeomeriile sînt o reprezentare izbitoare. Ce legătură există între această reprezentare și celălalt principiu al lui Anaxagora ? Raportînd-o la principiul intelectului, reprezentările despre cea ce e de natură particulară sînt mai consecvente decît par ele la început. Întrucît intelectul este ceea ce se determină pe sine însuși, conținutul e scop, el se menține
406 în raport cu altceva ; conținutul nu se naște și nu piere, cu toate că este în activitate. Reprezentarea lui Anaxagora, că principiile concrete subzistă și se păstrează, este deci consecventă. El suprimă nașterea și pieirea ; există numai schimbare, care este compunere și disoluție a ceea ce este unit. Principiile sînt concrete, pline de conținut, — tot atîtea scopuri ; în schimbarea care se produce, principiile se păstrează. Schimbarea este exterioară : unire sau separare ; același se unește numai cu același. Amestecul haotic este, se înțelege. ființare împreună de neaceeași ; dar această coexistență este numai compunere, nu e formație individuală, vie ; aceasta se păstrează legînd laolaltă ce e același cu ce e același. Oricît ar

fi de primitive, aceste reprezentări sînt încă, propriu-zis corespunzătoare lui νοῦς.

3. Acum, cît privește raportarea simplă, speculativă a lui νοῦς la această materie: ambele nu sînt afirmate speculativ ca unitate, materia nu este afirmată ca fiind una cu νοῦς, deoarece conceptul nu a pătruns în ea însăși. Aici conceptele devin în parte superficiale. Νοῦς este sufletul care în toate pune în mișcare: „el există ca suflet în animale, atît în cele mari, cît și în cele mici, în cele mai bune, cît și în cele mai rele" *. Însă ca suflet al lumii, ca sistem organic al întregului, intelectul rămîne la Anaxagora, în cuprinsul realului, o simplă vorbă. Pentru ceea ce este viu, ca viu, anticii — întrucît sufletul era conceput ca principiu — nu pretindeau alt principiu (căci sufletul este ceea ce posedă automișcare); însă pentru modul determinat de a fi, care este animalul ca moment în sistemul întregului, ei cereau iarăși ce e general al acestor moduri determinate. Anaxagora numește intelectul ca atare principiu; — și, de fapt, trebuie să fie recunoscut aici conceptul absolut ca esența simplă, ca ceea ce e identic cu 407
sine în diferențele sale, ca ceea ce se scindează și pune realitatea. Dar că Anaxagora ar fi indicat prezența intelectului în univers sau că el l-ar fi conceput ca pe un sistem rațional nu numai că nu se găsește nici o urmă, ci chiar anticii spun explicit că în privința aceasta el s-a mulțumit cu atît; ca atunci cînd am spune că lumea, natura, este un mare sistem, că lumea este orînduită în chip înțelept sau, în general, că este rațiune; spunînd acest lucru, nu vedem încă absolut nimic în legătură cu realizarea acestei rațiuni sau cu caracterul inteligibil al lumii.

Νοῦς-ul lui Anaxagora este încă formal, deși a fost recunoscută identitatea principiului cu înfăptuirea lui. Aristotel recunoaște insuficiența νοῦς-lui conceput de Anaxagora: „Fără îndoială, Anaxagora are nevoie de νοῦς pentru construirea sistemului lumii (κοσμοποιῖαν): și anume cînd este în încurcătura pe care i-o cauzează nevoia de a arăta necesitatea unui lucru (cînd trebuie să indice temeiul necesității) recurge la νοῦς; altfel, în explicațiile pe care le dă, recurge la orice altceva decît la νοῦς" **.

Faptul că νοῦς-ul lui Anaxagora a rămas ceva formal nu este nicăieri mai amănunțit indicat decît în cunoscutul loc

* Arist., *De anima*, I, 2.
** Idem, *Metaphys.*, I, 4.

din *Fedon* * al lui Platon, loc important pentru filozofia lui Anaxagora. La Platon, Socrate indică în modul cel mai precis ceea ce importă pentru el şi pentru Platon, ce este pentru ei absolutul şi de ce Anaxagora nu-i mulţumea. Relatez acest lucru deoarece el ne va introduce, în genere, în conceptul principal pe care îl descoperim în conştiinţa filozofică a celor vechi. Socrate stă într-o relaţie mai strînsă cu νοῦς; determinaţiile lui νοῦς îi convin. Platon lasă aici pe Socrate să povestească (povestirea este şi un exemplu în ce priveşte limbuţia lui Socrate, limbuţie prin care povestirea devine cam lungă) cum i-a mers cu [ascultarea lecturii] lui Anaxagora. Vedem aici şi princi-
408 palele forme care apar la Socrate. — „Odinioară, cînd am ascultat citindu-se dintr-o scriere a lui Anaxagora — povesteşte Socrate — că autorul ei spune că intelectul este ordonatorul lumii şi cauza ei", că intelectul este ceea ce e în sine şi pentru sine determinat, că e înfăptuitorul realităţii, „m-am bucurat de o astfel de cauză şi mi s-a părut că, dacă aşa stau lucrurile încît conceptul diriguieşte toată realitatea, el va aşeza orice lucru aşa cum este mai bine"; atunci ar fi arătat scopul. „Dacă deci cineva ar vrea să descopere cauza fiecărui lucru, cum se naşte şi cum piere sau cum este, el va trebui atunci să caute pentru fiecare lucru cum îi este lui mai bine: să fie sau să fie într-un fel oarecare pasiv sau activ?". Faptul că intelectul este cauza sau că totul este făcut în chipul cel mai bun înseamnă unul şi acelaşi lucru; ceea ce se va putea determina mai bine prin opusul său. Mai departe: „Pentru acest motiv, omul nu are de căutat (σκοπεῖν), atît în ce îl priveşte pe el însuşi, cît şi orice alt lucru, altceva decît aceea ce este cel mai bine şi mai perfect; şi este apoi necesar ca el să cunoască şi ce este mai rău, fiindcă nu există decît o singură ştiinţă pentru ambele. Reflectînd în felul acesta, mă bucuram că puteam crede că am găsit în Anaxagora un învăţător al cauzei celor ce sînt (τῶν ὄντων)" — al binelui — „în sensul în care văd eu însumi lucrurile (κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ). Deci „el îmi va spune [mi-am zis] dacă Pămîntul este plat sau rotund şi, după ce-mi va fi spus asta, el îmi va arăta cauza şi necesitatea formei pe care o are Pămîntul, demonstrîndu-mi că una sau cealaltă formă este cea mai bună; şi dacă el va spune că Pămîntul este în centrul [lumii], el îmi va explica de ce e mai bine ca Pămîntul să fie în centru", — adică îmi va arăta scopul acestui fapt, scop

* P. 97—99 (p. 85—89).

în sine şi pentru sine determinat şi nu utilitatea lui ca scop determinat din afară. „Şi dacă el îmi va fi arătat toate acestea eram hotărît să nu mai caut de acum înainte nici un alt fel de cauză; tot aşa referitor la Soare, la Lună şi la celelalte stele, 409
referitor la viteza mişcărilor lor reciproce şi la alte însuşiri ale lor. Întrucît el indica fiecărui lucru cauza şi cauza comună tuturora, îmi închipuiam că el va arăta ce este cel mai bine pentru orice lucru şi ce este binele comun tuturor", ideea liberă, care este în sine şi pentru sine, scopul final absolut. „N-aş fi renunţat la această speranţă pentru nimic în lume. Am pus cu însufleţire mîna pe aceste scrieri şi le-am citit cît am putut mai repede, ca să aflu cît mai curînd posibil ce este binele şi ce este răul. Dar a trebuit, dezamăgit, să renunţ la aceste frumoase speranţe cînd am constatat că autorul nu face de loc uz de νοῦς şi nu atribuie alte cauze formării (διακοσμεῖν) lucrurilor decît aerul, apa şi multe alte cauze lipsite de sens ca acestea". Vedem aici că noţiunii lui „ceea ce e mai bun", la ce fiinţează conform intelectului (relaţia de finalitate), i se opune aceea ce numim „cauză naturală", întocmai cum în filozofia lui Leibniz se opun *causae efficientes* şi *causae finales*.

În închisoare, o oră înainte de moartea sa, Socrate explică mai departe lucrurile în felul următor: „Mi s-a părut că el [Anaxagora] procedează ca un om care ar spune că Socrate face tot ce face în chip inteligent şi care, voind să explice tot ce fac, ar spune că azi, de exemplu, eu şed aici deoarece corpul meu este compus din oase şi muşchi, şi oasele sînt dure şi separate unele de altele prin articulaţii (διαφυάς), iar muşchii capabili să se întindă şi să se contracte, învelind oasele cu carne şi piele (că oasele, libere în mişcările şi în îmbinările lor, şi muşchii, putîndu-se contracta şi întinde, fac ca eu să-mi pot îndoi acum membrele şi că deci aceasta ar fi cauza pentru care eu şed acum aici); sau, apoi, el mi s-a părut asemenea unui om care, pentru a vă arăta cauza întreţinerii mele cu voi, nu ar invoca decît cauze ca tonurile, aerul, auzul şi o mie de alte lucruri similare şi ar neglija să vă indice adevărata cauză" (libera determinare pentru sine, căreia ceea ce este numai 410
mecanic şi exterior îi este subordonat), „anume că atenienii au găsit că cel mai bine este pentru ei să mă condamne şi că, la rîndul meu, am crezut că cel mai bine pentru mine e să rămîn aici şi că lucrul cel mai just e să rămîn şi să suport pedeapsa pe care o vor pronunţa contra mea" (trebuie să ne reamintim faptul că unul dintre prietenii lui Socrate luase toate măsurile

în vederea fugii acestuia, fugă pe care Socrate o respinsese însă), căci altfel, vă jur pe cîine, aceste oase şi aceşti muşchi de mult ar fi la Megara sau în Beoţia, puse în mişcare de ideea mai binelui, dacă n-aş fi gîndit că este mai just şi mai frumos să suport mai degrabă pedeapsa la care m-a condamnat statul decît să caut să scap de aici şi să fug". Platon pune aici în mod just faţă în faţă cele două feluri de temeiuri şi de cauze : cauza finală şi cauza exterioară (chimism, mecanism etc.), pentru a arăta poziţia falsă care este aici fixată în exemplul cu un om dotat cu conştiinţă. Anaxagora are aparenţa că determină un scop şi că vrea să plece de la el ; dar el îl lasă de îndată să cadă şi trece la cauze cu totul exterioare. „Dar este cu totul absurd să fie numite cauze cele amintite mai sus" (oase, muşchi). „Însă, cînd cineva ar spune că, dacă n-aş avea nici oase nici muşchi şi alte lucruri asemănătoare, n-aş fi în măsură să fac ceea ce cred că este cel mai bine (τὰ δόξαντά μοι), ar spune adevărul ; dar a pretinde că aceste oase şi aceşti muşchi sînt cauze a ceea ce fac, şi încă a ceea ce fac în chip inteligent, a susţine că nu preferinţa pe care o am faţă de ceea ce e mai bine (τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει) este cauza, ar fi dovadă de o mare lipsă de judecată ; aceasta ar însemna să nu poţi face distincţie că în realitate una este cauza, cauza adevărată (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι), iar cealaltă este numai acel ceva fără de care cauza n-ar putea acţiona", adică condiţia. Iată deci ce spune Platon despre Anaxagora, anume că νοῦς este şi rămîne numai formal.

411 Acesta este un bun exemplu care ne arată că noi nu mai găsim scopul cînd recurgem la astfel de explicaţii. Pe de altă parte, acesta nu este un exemplu bun, deoarece este luat din domeniul liberului arbitru conştient de sine ; — aici avem cumpănire şi nu scop lipsit de conştiinţă. α) Din această apreciere a lui νοῦς conceput de Anaxagora putem reţine, desigur, faptul că el n-a aplicat acest νοῦς al său în explicarea realului, dar, pe de altă parte, β) şi pozitivul cuprins în aprecierea făcută de Socrate ne pare a fi insuficient, întrucît el trece în extremul opus, cerînd, în ce priveşte natura, cauze care nu par a exista în ea, ci care cad în afară de ea, în conştiinţă în genere. Deoarece ceea ce este bun şi frumos e în parte gînd al conştiinţei ca atare, scopul cu acţiunea condusă de scop este în primul rînd o activitate a conştiinţei şi nu a naturii. Sau, întrucît sînt afirmate scopuri ca existente în natură, scopul ca scop cade în afara ei ; ca atare, scopul nu este în natura însăşi (el

aparţine numai judecăţii noastre), ci în ea există numai ceea ce numim cauze naturale, şi pentru înţelegerea ei noi nu trebuie să căutăm şi să indicăm decît cauze ce-i sînt imanente. În consecinţă, noi distingem, de exemplu în ce priveşte pe Socrate, scopul şi motivul acţiunii sale ca conştiinţă şi cauzele acţiunii sale efective ; acestea din urmă le-am căuta, fără îndoială, în oasele, muşchii, nervii lui etc. Întrucît noi respingem considerarea naturii potrivit scopurilor, ca fiind gînduri ale noastre şi nu mod de a fi al naturii însăşi —, înlăturăm din cercetarea naturii modul de tratare teleologic al ei, mod de tratare care constă în a spune, de exemplu, că iarba creşte ca s-o mănînce animalele, iar acestea există şi mănîncă iarbă spre a putea fi mîncate de noi ; scopul copacilor e ca roadele lor să fie consumate şi ca să ne dea lemne de încălzit, multe animale au blană cu scopul de a ne furniza nouă haine calde ; în regiunile nordice marea aduce la mal trunchiuri de copaci, deoarece pe aceste maluri nu cresc copaci, şi deci locuitorii lor obţin lemne în felul acesta etc. Astfel reprezentat, scopul, 412
binele, rezidă în afara obiectului însuşi. În acest caz, natura unui lucru oarecare nu este considerată în sine şi pentru sine însăşi, ci numai raportată la altceva, la ceva care nu priveşte lucrul respectiv. Copacul, iarba există pentru sine ca fiinţe ale naturii, iar acea utilitate care se exprimă, de exemplu, prin „iarba este mîncată" nu priveşte iarba ca iarbă, după cum pe animal nu-l priveşte faptul că oamenii se îmbracă cu blana lui.

În general, acest mod de a considera natura pare că n-a putut să-l descopere Socrate la Anaxagora. Numai că acest înţeles curent al binelui şi a ceea ce e conform scopului nu este pe de o parte unicul, şi nici nu este cel la care se gîndeşte Platon — pe de altă parte, şi acest înţeles este necesar. — α) Nu trebuie să ne reprezentăm în chip atît de unilateral binele sau scopul, încît, situîndu-l numai în fiinţa care are ca atare reprezentări, să-l afirmăm ca pe ceva ce e opus lui ceea-ce-este, ci, liberat de această formă, noi trebuie să-l considerăm potrivit esenţei lui, şi atunci binele sau scopul este ceea ce e universal, genul, ideea întregii fiinţe. Aceasta este cauza adevărată, dar cauză care se reîntoarce în sine : scop ca general, ca un prim ce fiinţează în sine, de la care pleacă mişcarea şi care devine rezultat, nu numai scop în reprezentare, înainte de a exista realitatea lui, ci scop fiinţînd şi în [cuprinsul] realităţii. Devenirea este mişcarea prin care ia naştere o realitate şi o totalitate ; în ani-

mal, în plantă, esența este genul; acesta există ca general, care își începe mișcarea și ceea ce produce. Această totalitate este întregul (plantă, animal etc.), dar acest întreg nu este un produs din ceva străin, ci e propriul său produs, el există mai întîi, este primul, e cel ce se produce pe sine însuși; astfel, el se numește scop, este ca general, după cum în procesul devenirii sale este ca un ce existent. Ideea nu este un lucru particular care ar avea alt conținut decît realitatea sau cu totul o altă
413 înfățișare. Acest universal, α) ca produs, este scop; germenul, sămînța, copilul există ca un scop încă nerealizat, — ceva general ca atare; β) ceea ce produce mișcarea lui, realizarea, este același lucru: el devine ceea ce el este deja în sine: plantă, animal. Opoziția pe care o avem aici este opoziția pur formală dintre posibilitate și realitate; substanța activă care pune în mișcare și produsul sînt identice. Această realizare, mișcare, trece prin opoziție; negativul în ce privește acest general este acest proces, această mișcare însăși. Genul, generalul, se opune ca singular singularului și generalului; astfel se realizează pe sine, în ceea ce e viu, genul prin opoziția sexelor opuse, însă esența lui este genul general. Ființele vii, ca ființe individuale, tind spre autoconservarea lor ca indivizi, mănîncă, beau etc., dar ceea ce realizează ele prin aceasta este genul. Indivizii se suprimă pe ei înșiși, numai genul este ceea ce e totdeauna produs; planta dă naștere numai aceleiași plante; generalul este temeiul.

β) În felul acesta trebuie determinată deosebirea dintre ceea ce a fost rău numit cauză naturală și ceea ce se numește cauză finală. Cînd izolez singularul și țin seama numai de el ca mișcare și de momentele acesteia, indic numai ceea ce este cauză naturală. De exemplu, din ce s-a născut a c e a s t ă ființă vie? Prin acțiunea de procreare a tatălui și a mamei sale. Care este cauza acestor fructe? Pomul, ale cărui sucuri se distilează în așa fel, încît ia naștere tocmai fructul. Răspunsuri de felul acesta arată cauza; adică singularitatea opusă altei singularități, dar esența lor este genul. Natura nu poate însă

înfăţişa esenţa ca atare. Scopul procreaţiei este suprimarea singularităţii fiinţei; dar natura, care realizează, desigur, în existenţă această suprimare a singularităţii, nu pune în locul ei universalul, ci pe un alt singular. Oasele, muşchii etc. produc mişcare; ele sînt cauze, însă, la rîndul lor, ele însele sînt produse 414
de alte cauze, şi aşa mai departe la infinit. Universalul însă ea îl cuprinde în sine ca momente, care intervin, fără îndoială, în mişcare ca fiind cauze, dar în aşa fel încît însuşi temeiul acestor părţi este întregul. Nu ele sînt ceea ce e prim, ci ceea ce e prim este rezultatul în care trec sucurile plantei etc., în felul în care în procesul producerii apare numai ca produs, ca sămînţă ce constituie începutul şi sfîrşitul, dar ca alt individ; esenţa este însă aceeaşi.

γ) Un astfel de gen este însă el însuşi un gen determinat şi se raportă în mod esenţial la alt gen, — de exemplu ideea plantei la aceea a animalului. Generalul se mişcă mai departe. Faptul că plantele sînt consumate de către animale etc. apare ca finalitate exterioară, aceasta este limitarea lor ca gen. Genul plantei îşi are realizarea sa, totalitatea absolută, în animal, animalul în fiinţa conştientă, după cum pămîntul îşi are realizarea în plantă. Acesta este sistemul întregului: fiecare moment trecînd în altul. Acesta este un dublu mod de tratare: α) fiecare idee este cerc în sine însăşi; planta, animalul sînt binele speciei lor; β) binele general este moment în acest bine. Dacă consider animalul numai ca pe ceva exterior, făcut pentru un scop exterior lui, creat pentru altceva, îl consider în chip unilateral; el este esenţă, e în sine şi pentru sine ceva general. Dar e tot atît de unilateral să susţii că planta nu există decît în sine şi pentru sine, că e un produs al naturii, e scop sieşi, e încheiată în sine, raportîndu-se numai la sine, şi că ea nu există şi în acest mod singular de a servi ca aliment, ca îmbrăcăminte etc. Avem aici un cerc care se încheie în sine, dar a cărui încheiere este şi trecere în alt cerc: un vîrtej al cărui centru, în care el se reîntoarce, se găseşte nemijlocit situat pe periferia unui alt cerc, cerc care îl înghite.

Prin urmare, scopul (binele) este acest universal; el este bun, universalul său (binele comun) de asemenea. Socrate vorbeşte totdeauna despre „mai bine", despre scop. Această formă a scopului este aceea în care apare la Socrate ceea ce se numeşte
415 νοῦς. Cînd spunem că natura lucrurilor trebuie să fie cunoscută conform conceptului, conceptul este considerarea independentă, de sine stătătoare a lucrurilor. Conceptul este aceea ce lucrurile sînt în sine şi pentru sine. El se realizează pe sine însuşi, se schimbă, dar el este aceea de a se păstra, în această împletire a lui cu altceva. El frînează raportul cauzelor naturale. Acest concept este scopul. Scopul este în primul rînd determinare, determinare care rezidă în afara lucrurilor (potrivit reprezentării) astfel, lucrurile sînt utile, ele sînt pentru un scop. Însă această determinare nu este a lor proprie, ci e o determinare ce le este străină. Cînd e vorba de scop, nu trebuie să ne reprezentăm o determinare care este exterioară scopului. Astfel spunem: scop final al lumii; acesta este un scop imanent lumii. Dar acest scop ni-l putem imagina şi ca un scop exterior lumii.

Aceste lămuriri sînt aici necesare, căci, începînd de aici, vedem ideea speculativă trecînd mai mult în ceva universal; mai înainte ea s-a înfăţişat ca fiinţă, iar momentele şi mişcarea ei au fost exprimate ca unele ce sînt. Cînd e vorba de această trecere, trebuie să evităm a crede că astfel fiinţa ar fi suprimată şi că am trece în conştiinţă ca opusă fiinţei — astfel universalul şi-ar pierde cu totul semnificaţia sa speculativă —, ci universalul este imanent naturii. Acesta este înţelesul pe care el îl are cînd ne reprezentăm că intelectul, gîndul (νοῦς) creează lumea, o organizează etc., întocmai cum este activitatea conştiinţei individuale, unde eul se găseşte deoparte, iar în faţa mea o realitate, materia, pe care eu o formez, o distribui în fel şi chip şi o organizez; dar generalul, gîndul, trebuie să se prezinte în filozofie fără această opoziţie. Fiinţa, fiinţa pură, este ea însăşi ceva general dacă ne amintim că fiinţa este o abstracţie absolută, este gînd pur. Însă fiinţa, pusă astfel ca fiinţă, are semnificaţia a ceea ce este opus acestui mod-de-a-fi-

reflectat-în-sine-însuşi, opus gîndului; readucerea ei (aminte) 416
(*die Erinnerung*) în interiorul nostru este a noastră, opusă ei. Însă astfel generalul are reflexia nemijlocită în el însuşi.

Propriu-zis, pînă aici au ajuns anticii; pare a fi puţin. Generalul este o determinaţie săracă, oricine ştie ce e general; dar nu oricine ştie despre el ca esenţă. Pînă la invizibilitatea sensibilului (pînă la suprasensibil) ajunge, desigur, gîndul, dar nu ajunge pînă la determinaţia pozitivă — absolutul lipsit de predicate este negativul pur, atît de departe a ajuns reprezentarea curentă a zilelor noastre —, dar nu ajunge pînă la pozitiv, nu ajunge să gîndească pozitivul ca universal. Astfel vedem deci că, la Anaxagora, νοῦς există ca ceea ce e universal, absolut, care afirmă conţinutul prin sine însuşi şi se păstrează în el pe sine. Cu această descoperire a gîndului încheiem secţiunea I [a prelegerilor noastre]. O dată cu principiul acesta intrăm în cuprinsul perioadei a doua. Beneficiul pe care ni l-a adus prima perioadă nu este prea mare. Desigur, unii cred că ea conţine o-înţelepciune particulară, dar gîndirea este încă tînără, determinaţiile sînt încă sărace, abstracte; aici gîndirea posedă încă puţine determinaţii, iar acestea nu rezistă. Principiul apei, al fiinţei, al numărului etc. nu rezistă; universalul trebuie să apară pentru sine. Numai la Anaxagora avem universalul determinat ca activitate care se determină pe sine însăşi.

Mai trebuie să examinăm raportul dintre universal ca opus fiinţei sau c o n ş t i i n ţ a ca atare î n r e l a ţ i a e i c u c e e a-c e-e s t e. Acest raport al conştiinţei este determinat prin felul în care Anaxagora a determinat esenţa. Sub acest aspect el nu ne oferă nimic mulţumitor, deoarece α) el a recunoscut gîndul ca esenţă, dar fără să demonstreze acest gînd ca existent în însăşi realitatea; încît β) aceasta există lipsită de gînd, pentru sine, ca o infinită masă de homeomerii, adică în forma unei mulţimi nemărginite de fiinţe-în-sine sensibile, masă care, astfel, este fiinţa sensibilă, deoarece fiinţa existentă este o îngrămădire de homeomerii. Tot atît de multiplă poate 417
fi relaţia conştiinţei faţă de esenţă. Astfel Anaxagora putea spune

tot atît de bine că adevărul nu este decît în gîndire şi în cunoaşterea raţională; dar că adevărată e şi percepţia sensibilă, căci în ea sînt homeomeriile, care există în ele însele.

Găsim astfel α) la Sextus Empiricus *, de la Anaxagora, afirmaţia că „intelectul (λόγος) este criteriul adevărului şi că «simţurile nu pot judeca despre adevăr din cauza slăbiciunii lor»"; slăbiciune, deoarece homeomeriile sînt infinit de mici; simţurile nu le pot prinde, ele nu ştiu că homeomeriile trebuie să fie ceva de natură ideală, ceva gîndit. În privinţa aceasta avem de la el un exemplu vestit unde afirmă că „zăpada e neagră, deoarece ea este apă, şi apa e neagră"; prin urmare, Anaxagora situa aici adevărul într-un temei**.

β) „Anaxagora a spus că ar fi ceva între opuse (ἀντιφάσεως); încît totul e neadevărat. Deoarece laturile opoziţiei sînt amestecate, ceea ce e amestecat nu este nici bun nici rău, şi deci nu e adevărat"***. Aristotel relatează în alt loc**** despre Anaxagora „că una dintre sentinţele lui, îndreptată împotriva discipolilor lui, preciza că lucrurile ar fi aşa cum ei le iau" (cum le apar lor). Aceasta se poate referi la faptul că, întrucît fiinţa existentă este îngrămădire de homeomerii, care sînt esenţa care există, percepţia sensibilă printre lucrurile aşa cum ele sînt într-adevăr.

Totuşi, cu aceasta nu se poate face mare lucru mai departe. Dar aici începe o dezvoltare mai determinată a raportului dintre conştiinţă şi fiinţă, dezvoltarea naturii cunoaşterii ca cunoaştere a adevărului. Spiritul a înaintat pînă la poziţia de pe
418 care el a exprimat esenţa ca gînd. Astfel, esenţa este, ca fiind existenţă, în conştiinţă ca atare; în sine, ce este însă deopotrivă în conştiinţă. Fiinţa este numai aceasta, întrucît conştiinţa o cunoaşte; şi numai aceasta este esenţa: ştiinţa despre ea. Spiritul nu mai trebuie să caute esenţa în ceva străin, ci în sine

* *Adv. Math.*, VII, §§ 89—91.
** Sextus Empiricus, *Phyrrh. Hyp.*, I, c. 13, § 33.
*** Aristot., *Metaphys.*, IV, 7.
**** *Ibidem*, 5.

însuşi, fiindcă ceea ce se înfăţişează ca fiind ceva străin este gînd ; adică conştiinţa posedă această esenţă în ea însăşi. Însă această conştiinţă opusă este o conştiinţă singulară. Prin aceasta, faptul de a fi în sine este suprimat, deoarece a-fi-în-sine este ceea ce nu este opus, nu este singular, ci general. Fiinţa-în-sine este, desigur, cunoscută, dar ceea ce este ea e numai în cunoaştere, sau ea nu e altă fiinţă decît aceea a cunoaşterii conştiinţei. Această dezvoltare a generalului, în care esenţa trece cu totul de partea conştiinţei, o găsim în atît de defăimata înţelepciune universală a sofiştilor. Acest lucru noi îl putem privi în sensul că acum se dezvoltă natura negativă a generalului.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Zweiter Band.

Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν.

Aristoteles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.

Verlag von Duncker und Humblot.

CAPITOLUL AL II-LEA:

Diviziunea a II-a a perioadei I

DE LA SOFIŞTI PÎNĂ LA SOCRATICI

În această a doua parte a primei perioade trebuie să tratăm 3
în primul rînd despre sofişti, în al doilea rînd despre Socrate şi în al treilea rînd despre socratici în sensul mai restrîns al cuvîntului. Platon va fi despărţit de ei şi tratat împreună cu Aristotel. Νοῦς, scopul, este mai întîi luat într-un mod foarte subiectiv : în înţelesul a ceea ce este scop pentru om (binele). La Platon şi la Aristotel, acesta este conceput în chip general obiectiv, ca gen, ca idee. Gîndul este conceput ca principiu ; astfel, principiul are mai întîi înfăţişare subiectivă. Gîndirea este activitate subiectivă ; astfel începe o epocă a reflexiei subiective, afirmarea absolutului ca subiect. Principiul erei moderne începe în această perioadă, — o dată cu disoluţia Greciei în războiul peloponezian.

Deoarece la Anaxagora, în νοῦς, ca activitate încă cu totul formală şi determinîndu-se pe sine însăşi, determinaţia este încă de tot nedeterminată — determinarea este ea însăşi cu totul generală, abstractă, şi deci încă nu avem absolut nici un conţinut, — nevoia nemijlocită, poziţia generală, este înaintarea la un conţinut. Care este conţinutul absolut general pe care şi-l dă gîndirea abstractă ca activitate ce se determină pe sine? Determinarea efectivă este aceea care începe aici. 4
În faţa gîndirii naive a filozofilor mai vechi, ale căror gînduri generale le-am văzut, se află acum conştiinţa. Cînd reflectează asupra lui Dumnezeu, asupra absolutului, subiectul produce gînduri, el are înaintea sa acest conţinut ; dar acesta nu este tot ce avem aici, nu este întregul ; al doilea element este subiectul cugetător, e faptul că totalităţii a ceea ce este obiectiv îi apar-

ține în mod esențial și subiectivitatea gîndirii. Această subiectivitate are, mai precis, determinația potrivit căreia ea este forma infinită care se raportă la sine. Această activitate pură, determinarea în general, universalul, primește astfel, cu această formă, determinații, un conținut, — și problema esențială este aici aceea pe care o ridică determinațiile conținutului. Cealaltă latură a subiectivității este faptul că subiectul este această gîndire, acest ceva care afirmă (*dieß Setzende*), iar conștiința trebuie să reflecteze la aceasta; — avem aici o reîntoarcere a spiritului din obiectivitate în sine însuși. Gîndirea se adîncește mai întîi în obiect; dar, asemenea lui νοῦς al lui Anaxagora, ea încă nu are nici un conținut, întrucît acesta se găsește de partea cealaltă. De reîntoarcerea gîndirii ca conștiință că subiectul este cel ce gîndește, e legată cealaltă latură, anume că ceea ce importă pentru el este să își cîștige un conținut esențial, absolut. Acest conținut, luat abstract, poate fi dublu. Eul, ca ceea ce determină, este — cît privește forma determinării — ceea ce e esențial: astfel conținutul este, în primul rînd, însuși eu, e ceea ce este al meu; eu am cutare interese și fac din ele conținut; și, în al doilea rînd, conținutul e determinat ca ceea ce este cu totul general. De aceste două puncte de vedere este vorba: cum trebuie înțeleasă determinarea a ceea-ce-e s t e-în-sine-și-pentru-sine și cum este acesta totodată în relație mijlocită cu eul ca gînditor. În gîndirea filozofică, ceea ce are importanță în general este: ce e obiectul, care e conținutul a ceea ce este gîndit, — și faptul că eul este cel ce îl afirmă (*das Setzende*); și astfel, cu toate că e u afirm, totuși ceea ce e afirmat este obiectiv, ființează în sine și pentru sine. Dacă ne oprim la faptul că eul este cel ce afirmă obiectul, avem idealismul rău al epocii moderne. Mai înainte oamenii au gîndit și nu s-au oprit la poziția că ceea ce este gîndit e rău fiindcă îl afirm eu, fiindcă acesta este ceva subiectiv.

Or, aici intră sofiștii, Socrate și socraticii, întrucît aceștia au sesizat conținutul, așa cum s-a determinat el în gîndirea lui Socrate, mai de aproape, dar în nemijlocită legătură cu acesta.

A. SOFIȘTII

Conceptul, pe care la Anaxagora rațiunea l-a descoperit ca fiind esența, este negativul simplu în care se scufundă orice determinație, tot ce ființează, tot ce este individual. În fața

conceptului, nimic nu poate subzista; el este tocmai absolutul lipsit de predicate, pentru el absolut totul este numai moment; pentru el nu există, ca să ne exprimăm aşa, nimic fixat în nituri şi în cuie. Tocmai conceptul este acea trecere fluidă a lui Heraclit, acea mişcare, acea causticitate căreia nimic nu-i poate rezista. Prin urmare, conceptul care se găseşte pe sine însuşi se descoperă ca fiind puterea absolută în faţa căreia dispare totul; şi de acum toate lucrurile, tot ceea ce a părut persistent, tot ce a fost considerat ca ferm devine fluid. Acest ce ferm — fie că este fermitate a fiinţei, fie fermitate a unor concepte, principii, moravuri, legi determinate — începe să se clatine şi îşi pierde consistenţa. Principiile etc. aparţin ele însele conceptului, sînt afirmate ca universal; dar universalitatea este numai forma lor, conţinutul pe care îl au, fiind ceva determinat se pune în mişcare.

Această mişcare o găsim la aşa-numiţii sofişti, cu care ne întîlnim aici pentru prima dată. Numele de σοφισταί şi l-au dat ei înşişi, ca învăţători de înţelepciune, care pot face înţelepţi pe cei ce-i ascultă (σοφίζειν). Sofiştii sînt tocmai contrariul eruditilor noştri, care se îndreaptă numai spre [acumulare de] cunoştinţe, căutînd ceea ce este şi ceea ce a fost, — o masă de material empiric unde descoperirea unei forme noi, a unui vierme sau a altor gîngănii netrebnice este considerată drept o mare fericire. Prin urmare, savanţii noştri profesori sînt mult mai nevinovaţi decît au fost sofiştii. Însă pe această inocenţă filozofia nu dă nici un preţ.

Cît priveşte raportul sofiştilor faţă de reprezentarea curentă ei sînt tot atît de discreditaţi în faţa minţii sănătoase a oamenilor cît şi în faţa moralei: α) din cauza învăţăturii lor teoretice, căci afirmaţia că nu există nimic ar fi o absurditate; β) fiindcă în domeniul practic ei răsturnau toate principiile şi legile.

Înainte de toate nu este îngăduit să ne oprim la acest vîrtej al mişcării tuturor lucrurilor, privită doar pe latura ei negativă; dar repausul în care trece mişcarea nu este iarăşi restaurare a mobilului în rigiditatea sa încît să avem în cele din urmă acelaşi lucru, iar mişcarea să fie numai o agitaţie superfluă. Dar sofistica reprezentării obişnuite, care nu posedă cultura gîndirii şi ştiinţa, constă tocmai în faptul că în ochii săi determinaţiile ei trec, ca atare, drept esenţe ce sînt în sine şi pentru sine, iar o mulţime de reguli de viaţă, de judecăţi scoase din experienţă, din principii etc. sînt considerate de ea ca adevăruri absolut ferme. Spiritul însuşi este unitatea acestor

felurite adevăruri; în el toate aceste adevăruri mărginite se găsesc numai ca suspendate, necunoscute ca adevăruri numai relative, — adică prezente cu limita lor, şi nu ca adevăruri fiinţînd în sine. De fapt, aceste adevăruri nici nu sînt mai mult pentru intelectul obişnuit: intelectul obişnuit lasă alteori tot aşa, să treacă în faţa conştiinţei drept adevăruri contrariile lor, ba le şi afirmă ca atare; sau nici nu ştie că afirmă direct contrariul a ceea ce gîndeşte, — că expresia lui nu este decît o expresie a contradicţiei. În cursul acţiunilor sale, în genere, nu doar în acţiunile sale rele, îşi infirmă acest intelect maxi-
7 mele acestea ale lui, principiile sale; şi dacă posesorul unui astfel de intelect duce o viaţă raţională, ea nu este propriu-zis decît o permanentă inconsecvenţă, cîrpirea unei maxime mărginite de acţiune prin călcarea alteia. De exemplu, un om de stat cu experienţă de lume şi cultivat este acela care ştie să descopere o mijlocie, care are inteligenţă practică, adică acela care acţionează potrivit întregului cuprins al cazului respectiv şi nu conform unei singure laturi a acestuia (o latură exprimă una dintre maxime). Cine se conduce, oriunde ar fi, după o singură maximă este numit pedant; el îşi strică sieşi şi altora lucrurile. Tot aşa stau lucrurile şi pe cel mai comun plan al vieţii. De exemplu: „este adevărat că lucrurile pe care le văd există, eu cred în realitatea lor", aşa spune cu uşurinţă fiecare. Dar, de fapt, nu e adevărat că el crede în realitatea lor, ci adevărat este contrariul, fiindcă această persoană consumă acele lucruri, adică este convinsă că ele nu sînt în sine, că fiinţa lor nu posedă fermitate, că ea nu are esenţă. Aşadar, intelectul obişnuit este în acţiunile sale mai bun decît cînd gîndeşte. Esenţa lui activă este spiritul întreg, dar el nu este conştient de sine ca spirit, ci ceea ce el îşi aduce la conştiinţă sînt astfel de legi, reguli, principii generale care în conştiinţa sa trec drept adevărate, iar în acţiunea sa acest spirit infirmă el însuşi caracterul mărginit al intelectului său. Dar această conştiinţă exprimă o astfel de fiinţă determinată şi fiinţa în general ca esenţă absolută; şi ea numeşte această conştiinţă a ei înţelegere a sa. Cînd conceptul se îndreaptă împotriva acestei bogăţii de adevăruri pe care conştiinţa crede că le posedă, cînd ea descoperă pericolul ce ameninţă adevărul ei (deoarece conştiinţa ştie că ea nu există decît în măsura în care posedă adevăr) şi cînd esenţialităţile ferme ale ei sînt tulburate, atunci conştiinţa se revoltă, iar conceptul, în această raportare (realizare) a lui, adică prin faptul că se îndreaptă împotriva adevărurilor

obişnuite, îşi atrage asupra sa ură şi defăimare. Aceasta este strigătul general împotriva sofisticii, strigăt al simţului comun, care nu se ştie ajuta în alt chip.

Cuvîntul „sofisticare" este un termen cu renume prost, şi anume sofiştii şi-au cîştigat faimă rea mai ales prin opoziţia lor contra lui Socrate şi a lui Platon. În mod obişnuit cuvîntul acesta înseamnă: sau că în chip arbitrar prin argumente false un adevăr oarecare este combătut şi zdruncinat sau că, prin aceleaşi mijloace, ceva ce este fals e făcut să devină plauzibil, verosimil. Acest sens rău al cuvîntului trebuie să-l înlăturăm şi să-l uităm. În schimb, vrem să considerăm mai de aproape din latura ei pozitivă, propriu-zis ştiinţifică, poziţie pe care au avut-o sofiştii în Grecia.

În primul rînd: sofiştii sînt aceia care au aplicat acum, la obiecte profane în general, conceptul simplu ca gînd (concept care începe deja în şcoala eleată, la Zenon, să se întoarcă împotriva contrariului pur al său, mişcarea) şi au pătruns cu el toate relaţiile umane, întrucît, conştient de puterea sa, a sa ca esenţă absolută şi unică, conceptul — gelos pe ceea ce e altceva, pe ceea ce e determinat şi nu e gînd, vrea să se impună şi să-şi exercite puterea şi dominaţia asupra acestuia. Gîndul identic cu sine însuşi îşi îndreaptă puterea sa negativă împotriva determinaţiei felurite a teoreticului şi a practicului, împotriva adevărurilor conştiinţei naturale şi a legilor şi principiilor nemijlocit valabile; iar ceea ce e ferm pentru reprezentare se dizolvă în cuprinsul lui şi îngăduie deci, pe de o parte, subiectivităţii particulare să facă din ea însăşi, factor prim şi ferm şi să raporteze totul la ea.

Întrucît tocmai acest concept şi-a făcut acum apariţia, el a devenit filozofie mai generală; şi, desigur, nu numai filozofie, ci cultură generală pe care orice om care nu aparţinea poporului lipsit de gîndire şi-o da şi trebuia să şi-o dea. Fiindcă numim cultură tocmai conceptul aplicat la realitate, în măsura în care el nu se înfăţişează pur în forma lui abstractă, ci în unitate cu conţinutul divers al tuturor reprezentărilor noastre. În cuprinsul culturii, conceptul este, fără îndoială, factorul determinant şi motor, întrucît ceea ce e determinat este cunoscut în limita sa, în trecerea sa în altceva. Conceptul deveni instrucţiune mai generală, şi din această cauză a existat o mulţime de dascăli de sofistică. Sofiştii sînt dascălii Greciei, datorită cărora cultura în general a luat fiinţă în Elada. Ei au luat locul poeţilor şi al rapsozilor. Mai înainte aceştia erau dascăli

universali. Religia n-a avut rol de învățătoare; nu a existat instrucție în cuprinsul religiei. Preoții aduceau sacrificii zeilor, preziceau, ei au fost μαντεῖς, au interpretat oracolele; instrucțiunea este însă altceva. Sofiștii au împărtășit învățătura în ce privește înțelepciunea, științele în general, muzica, matematica etc.; aceasta a fost prima lor destinație. Înainte de Pericle apăruse necesitatea cultivării prin gîndire: oamenii trebuiau cultivați în ce privește reprezentările lor, acesta a fost scopul urmărit de sofiști. Ei au îndeplinit o funcție de cultură. Nevoia de a se decide pe baza gîndirii în ce privește împrejurările și nu numai pe bază de oracol sau de obiceiuri, de pasiuni și de sentimente momentane, — această nevoie de reflexie a trebuit să se trezească în Grecia. Scopul statului este universalul, sub care e cuprins particularul: această învățătură au răspîndit-o sofiștii. În locul școlilor, ei au practicat învățămîntul ca pe o meserie a lor, formînd o categorie socială aparte. Călătorind din oraș în oraș, tineretul li s-a atașat și a fost format de ei.

Noțiunea de cultură este nedeterminată. Privind lucrurile mai de aproape, ceea ce urmează să-și însușească gîndirea liberă trebuie să purceadă din ea însăși, trebuie să fie propria ei convingere; oamenii nu se mai bazează pe credință, ei cercetează; pe scurt, avem în Elada ceea ce în timpurile mai noi s-a numit epocă a luminilor. Gîndirea caută principii generale pe baza cărora ea judecă tot ce prezintă valoare pentru noi; și nimic nu este pentru noi valabil decît ceea ce e conform acestor principii. Prin urmare, ea se însărcinează să compare conți-
10 nutul pozitiv cu ea însăși, să dizolve conținutul, mai înainte concret, al credinței; pe de o parte, să fărîmițeze acest conținut și, pe de altă parte, să izoleze aceste particularități, aceste puncte de vedere și laturi particulare și să le rețină ca atare. Prin aceasta conținutul concret primește forma a ceva general; se indică temeiuri, adică determinații generale, care sînt apoi iarăși aplicate la laturile particulare. Căci latura nu este ceva independent, ci e numai moment al unui întreg; desprinse de întreg, ele se raportează la ele înseși, adică sînt generalități. Ține de cultură să fii familiarizat cu punctele de vedere generale implicate într-o acțiune oarecare, într-un eveniment etc., să sesizezi aceste puncte de vedere, prin urmare și lucrul, dintr-o perspectivă generală, pentru a avea o conștiință actuală despre ceea ce este vorba. Un judecător cunoaște diferitele legi, adică diferitele puncte de vedere juridice din care trebuie

privită o chestiune oarecare; acestea sînt deja pentru sine laturi generale; judecătorul are astfel o conștiință generală și privește obiectul însuși într-un mod general. Un om cultivat știe să spună ceva despre orice obiect, știe să descopere puncte de vedere în legătură cu el. Această cultură Grecia o datorește sofiștilor. Ei i-au învățat pe oameni să gîndească asupra celor ce trebuiau să admită ca valabil. Sofiștii nu sînt propriu-zis eruditi. Cultura pe care o dădeau ei era formare atît în vederea filozofiei, cît și pentru arta oratoriei, spre a guverna poporul sau spre a-l face, pe calea reprezentărilor, să accepte ceva ca valabil. Încă nu existau științe pozitive lipsite de filozofie, științe seci care n-ar fi mișcat întreg omul, laturile lui esențiale. În afară de aceasta, sofiștii urmăreau cel mai general scop practic: o educație pregătitoare pentru vocația generală a vieții elene, pentru viața statului, vocația de om de stat; nu însă în vederea ocupării unor funcții de stat, ca și cum ar fi urmărit să-și pregătească elevii pentru un examen referitor la cunoștințe de specialitate.

Sofiștii se sprijineau pe dorința naturală a omului de 11
a deveni înțelept. După ei, de înțelepciune ține să cunoști în ce constă puterea printre oameni și în stat și ce trebuie să recunoști drept o atare putere. De aici admirația de care s-au bucurat Pericle și alți oameni de stat tocmai fiindcă ei știau ce anume avea importanță și au fost în stare să așeze pe alții la locul ce li se cuvenea. Acel om este puternic care știe să readucă ceea ce fac oamenii la scopurile lor absolute, scopurile care îi mînă pe oameni. Acesta este obiectul învățăturii sofiștilor. Ce este puterea în lume — gîndul general care dizolvă tot ce e particular — o știe numai filozofia; astfel sofiștii au fost filozofi speculativi. Ei voiau să facă pe oameni să-și dea seama despre ce anume este vorba în lumea morală; apoi de ceea ce produce mulțumire oamenilor. Impulsurile și înclinațiile pe care le are omul sînt puterea lui; satisfăcîndu-le, omul este mulțumit. Religia învață că zeii sînt puterile care îl stăpînesc pe om. Tot astfel legile; omul trebuie să fie mulțumit cînd ascultă de legi, și el trebuie să presupună că și ceilalți sînt mulțumiți cînd se supun legilor. Dar reflexia face ca omul să nu se mai mulțumească să asculte de legi ca de o autoritate și de o necesitate exterioară, ci el vrea să se satisfacă prin sine însuși, să se convingă pe calea reflexiei sale de ceea ce este pentru el obligatoriu, care este scopul și ce trebuie el să facă pentru acest scop?

Astfel sofiştii au fost mai ales profesori de elocvenţă. Aceasta este latura pe care individul se putea pune în valoare în faţa poporului, cît şi totodată pe care el putea înfăptui ceea ce socotea ca fiind cel mai mare bine al poporului. Pentru aceasta elocvenţa era una dintre primele cerinţe. Aceasta presupunea o constituţie democratică, în care cetăţenii hotărau în ultimă
12 instanţă. Elocvenţa reduce împrejurările la puterile publice, la legi. Dar de arta de a convinge ţine cu deosebire următorul lucru : într-o chestiune oarecare să scoţi în evidenţă multiplele puncte de vedere pe care le implica şi să prezinţi ca valabile pe cele ce au legătură cu ceea ce îţi pare a fi cel mai util. Asemenea cazuri concrete au multe laturi : numai un bărbat cultivat este în stare să prindă aceste diverse puncte de vedere ; arta de a convinge constă tocmai în meşteşugul de a scoate în lumină pe unele şi de a le împinge, în schimb, în umbră pe celelalte. Spre acest scop ţinteşte şi *Topica* lui Aristotel, adică ea vrea să indice aceste τόπους, categorii, determinaţii de gîndire pe care trebuie să le afle cine doreşte să înveţe arta vorbirii. Cunoaşterea lor au întreprins-o însă mai întîi sofiştii.

Aceasta este poziţia generală a sofiştilor. Cît priveşte felul cum au procedat sofiştii, cum au lucrat ei, avem o descriere cu totul precisă la Platon, cu deosebire în *Protagora.* Platon îl pune aici pe Protagora să arate mai de aproape în ce constă arta sofiştilor. Platon ni-l înfăţişează pe Socrate însoţind pe tînărul Hipocrate, care vrea să se alăture lui Protagora, sosit tocmai atunci la Atena, pentru a fi instruit în ştiinţa sofiştilor. Pe drum, Socrate îl întreabă pe Hipocrate în ce constă înţelepciunea sofiştilor pe care vrea s-o înveţe. Hipocrate răspunde mai întîi : „Arta oratoriei, căci sofistul este cineva care ştie să te facă dibaci în vorbire (ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν)", care ştie să întoarcă lucrurile pe multe feţe şi să le examineze. Ceea ce impresionează mai întîi la un om sau la un popor cult este arta de a vorbi bine. Astfel, francezii ştiu să vorbească bine ; noi numim acest lucru limbuţie. Învăţăm franţuzeşte pentru a vorbi bine această limbă, aceasta înseamnă însă a ne însuşi cultura franceză. Omului lipsit de cultură îi vine peste mînă să intre în legătură cu persoane care ştiu să prindă cu uşurinţă şi să exprime toate punctele de vedere. Însă numai
13 vorbirea nu este totul, ci trebuie să se adauge la ea cultura. Poţi cunoaşte bine toate regulile unei limbi, dar, dacă nu ai şi cultura, nu ştii să vorbeşti bine. Pentru aceasta e nevoie de cultură, e nevoie să-ţi fie prezente în minte diferitele puncte

de vedere, pe care să le ai îndată la îndemînă, să posezi categorii numeroase pe baza cărora trebuie considerat un obiect. Prin urmare, destoinicia pe care urma să şi-o cîştige cineva datorită învăţăturii primite de la sofişti era aceea de a se familiariza cu o mulţime de astfel de puncte de vedere pentru a considera îndată după ele obiectul. E adevărat că Socrate adaugă la acestea observaţia că principiul sofiştilor „nu este destul de determinat" pentru a şti ce anume este un sofist (cînd cineva doreşte să studieze filozofia, el nu ştie ce este filozofia, altfel n-ar avea nevoie s-o studieze); „totuşi, spune el, să mergem la el" *.

Socrate se duce deci cu Hipocrate la Protagora şi-l găseşte pe acesta în mijlocul unei întruniri unde sînt prezenţi primii sofişti şi numeroşi ascultători: „Protagora, plimbîndu-se, fermeca oamenii, ca Orfeu, cu vorbirea sa; Hippias, şezînd pe un jilţ înalt (θρόνῳ), era înconjurat de ascultători mai puţin numeroşi; Prodicos zăcea înconjurat de o mulţime mare de admiratori". După ce Socrate înfăţişează lui Protagora cererea sa, spunînd că „Hipocrate vrea să fie iniţiat în învăţătura pe care o predă [Protagora], pentru ca printr-însa să ajungă un bărbat cu vază în stat", Socrate îl întreabă „dacă pot să vorbească cu el de faţă cu toată lumea sau dacă trebuie să vorbească cu el în particular". Protagora laudă această discreţie spunînd: „Prudenţa ta este înţeleaptă, căci sofiştii, umblînd prin oraşele mari, mulţi tineri li s-au alăturat, părăsind părinţi şi prieteni în convingerea că, frecventîndu-i, vor deveni mai buni (mai înţelepţi); şi astfel sofiştii au ridicat împotriva lor multă invidie şi ură"; tot ce e nou este urît de oameni. Protagora vorbeşte cu abundenţă despre aceasta şi continuă: „Însă eu susţin că arta sofisticii este veche; aceia însă dintre cei vechi care se îndeletniceau cu ea (μεταχειριζομένους), de teama de a nu produce scandal (φοβούμενοι τὸ ἐπαχθές)" — căci cel neînvăţat îl duşmăneşte pe cel învăţat —, „o acopereau sub haină străină". Arta aceasta este cultură generală, aceeaşi pe care unii, ca Homer şi Hesiod, o predau în poezie, iar alţii, ca Orfeu şi Museus, învelită în mistere şi oracole; ba unii au întrebuinţat chiar gimnastica, pare-mi-se, în acest scop, cum a fost Iccos din Tarent şi cum este sofistul care trăieşte şi azi, Herodikos din Selimbria, şi care nu e mai prejos de nici un alt sofist"; în sfîrşit, şi „muzica" este un mijloc 14

* Platon, *Protagoras*, pp. 310—314, Steph. (pp. 151—159, Bekk.) [cap. 2—5].

pentru a cultiva pe oameni. — Cum vedem, Protagora atribuie sofiştilor acelaşi scop care este în general atribuit culturii spiritului : moralitate, prezenţă de spirit, simţ de ordine, abilitate spirituală, adăugînd : „Toţi aceştia, precum am spus, de teama invidiei împotriva ştiinţei, recurgeau la astfel de acoperiri şi paravane. Însă eu cred că ei nu-şi ating scopul pe care şi-l pun ; fiindcă cei inteligenţi din stat pătrund intenţia lor ; şi, cu toate că poporul nu observă nimic din toate acestea, ei spun acestea pe faţă. Dar, cînd cineva se comportă în felul acesta, se face şi mai urît, expunîndu-se el însuşi pe sine suspiciunii de a fi un înşelător (πανοῦργον). De aceea eu am apucat calea tocmai opusă lor şi mărturisesc deschis că sînt un sofist şi nu neg acest lucru (ὁμολογῶ)" (Protagora a fost primul care a purtat numele de sofist) „şi" că ocupaţia mea este „să educ mintea oamenilor (παιδεύειν ἀνθρώπους)", după cum au făcut şi ceilalţi, Homer, Hesiod etc.*.

Mai încolo Protagora spune : „E cuminte lucru ceea ce întrebi, Socrate, şi eu răspund bucuros la o întrebare bine pusă". Anume, acum este vorba de obiectul, de conţinutul învăţăturii şi de dexteritatea pe care o va dobîndi Hipocrate sub îndrumarea lui Protagora. „Nu trebuie să i se întîmple ceea ce i s-ar întîmpla dacă s-ar face şcolarul altor sofişti (σοφιστῶν) ; ceilalţi se opun dorinţei tinerilor (λωβῶνται τοὺς νέους), căci ei îi readuc pe aceştia, contra voinţei lor, înapoi la ştiinţele şi la artele de care tocmai voiau să scape, predîndu-le aritmetică, astronomie, geometrie şi muzică. Cine însă vine la mine nu o să urmărească altceva decît scopul" general „pentru care el a venit la mine". Prin urmare, tinerii veneau la el fără nici o prevenire. „Am dori să devenim oameni culţi, instruieşte-ne, fă din noi oameni cultivaţi ; — cum şi prin ce mijloace este treaba ta, tu te pricepi, desigur, la aşa ceva". Calea de urmat era lăsată în seama profesorului. Protagora declara că ceea ce învăţa el era tocmai ceea ce caută tinerii să înveţe. „Instrucţiunea" (τὸ μάθημα), scopul lui şi scopul meu „constă în învăţarea bunei chibzuinţe şi a priceperii (εὐβουλία), în ce priveşte conducerea cea mai bună a intereselor sale familiale (περὶ τῶν οἰκείων) ; şi tot astfel în ce priveşte treburile statului, cum să ajungă cît mai destoinic (δυνατώτατος) atît spre a dezbate trebile publice, cît şi pentru a lucra cel mai bine pentru interesele statului". Aşadar, aici ies în evidenţă

* Platon, *Protagoras*, pp. 314—317 (pp. 159—164) [cap. 8].

cele două interese : al indivizilor şi al statului. În momentul acesta intervine Socrate în termeni generali, mirîndu-se mai ales de ultima afirmaţie a lui Protagora, de faptul că acesta susţine că învăţătura sa formează la şcolarii săi destoinicia în treburile statului : „El (Socrate) crezuse că virtutea politică nu poate fi învăţată" ; aşa cum de altfel este teza principală a lui Socrate, că, în general, virtutea nu poate fi învăţată. Şi acum, referindu-se la experienţă, aşa cum făceau sofiştii, Socrate formulează următoarea consideraţie în sprijinul obiecţiei sale : „Oamenii care posedă arta politică nu o pot nicidecum transmite altora. Pericle, tatăl acestor băieţi aici prezenţi, a lăsat ca ei să fie instruiţi în toate cele ce pot fi predate 16
de către dascăli, dar nu în ştiinţa în care el însuşi este mare ; în privinţa aceasta, el îi lasă să cutreiere şi să rătăcească de capul lor, să vadă dacă din întîmplare nu vor da ei singuri peste această înţelepciune. Tot astfel, nici alţi mari oameni de stat n-au învăţat pe alţii, rude sau amici [această virtute]"*.

La aceasta Protagora răspunde că arta aceasta poate fi învăţată şi arată de ce oamenii mari de stat nu i-au instruit pe alţii în ea, cerînd să i se îngăduie „să vorbească despre aceasta, fie ca un bărbat mai bătrîn altora mai tineri recurgînd la un mit, fie sprijinindu-se pe argumente raţionale". Cei prezenţi îl lasă să aleagă, şi el începe cu mitul următor, infinit de remarcabil : „Zeii au însărcinat pe Prometeu şi pe Epimeteu să împodobească lumea şi să-i distribuie forţe. Epimeteu distribui forţă, capacitatea de a zbura, arme, îmbrăcăminte, ierburi, fructe. Însă, lipsit de minte, el împărţi totul animalelor, încît pentru oameni nu mai rămase nimic. Prometeu a văzut că aceştia vor fi neîmbrăcaţi, fără arme, lipsiţi de orice apărare ; căci se apropia clipa în care făptura omenească trebuia să iasă la lumină. Atunci el fură focul din cer, arta lui Vulcan şi a Minervei, spre a înzestra cu ele oamenii în vederea nevoilor lor. Le lipsea însă acestora înţelepciunea politică şi, trăind fără legături sociale între ei, ajunseseră să cadă în conflicte continue şi în nefericire. Atunci Zeus porunci lui Hermes să aducă printre oameni pudoarea" (αἰδῶ, sfială, această ascultare naturală, respect, supunere a copiilor faţă de părinţi, a oamenilor faţă de naturile superioare) „şi dreptatea (δίκη). Hermes întreabă : cum să le împart ? la unii dintre ei, aşa cum sînt împărţite diferitele arte, de exemplu arta medicinii, pe care, posedînd-o cîţiva, îi ajută pe ceilalţi ?

* Platon, *Protagoras*, pp. 318—320 (pp. 166—170) [cap. 10].

Zeus însă răspunde : tuturor ; fiindcă nici o uniune socială (πόλις) nu poate subzista dacă numai puțini se împărtășesc din acele
17 însușiri. Și să fie lege ca cel ce nu poate fi părtaș la bunăcuviință și la dreptate trebuie să fie stîrpit ca o pacoste a statului"*.

α) „Iată de ce, cînd vor să clădească, atenienii cer sfat arhitecților, și tot așa, cînd este vorba de orice altă chestiune particulară, ei se adresează acelora care au experiență referitor la ea ; însă cînd vor să ia hotărîri și dispoziții cu privire la treburile care interesează statul, ei ascultă pe fiecare. Deoarece sau toată lumea este părtașă la această virtute, sau, altfel, nu ar mai exista state. Cînd cineva nu cunoaște arta flautului și se dă totuși drept maestru în această artă, el este considerat, pe bună dreptate, ca nebun. Dar cînd e vorba de dreptate, lucrurile stau altfel : cînd cineva este nedrept, el nu o va recunoaște sau, „dacă o recunoaște, va fi considerat ca nebun. El va trebui totuși să-și dea aparența că este drept, deoarece oricine trebuie sau să participe realmente la dreptate, sau va trebui să fie alungat din societate". Prin urmare, am admis că înțelepciunea politică este ceva la care toți oamenii participă și trebuie să participe pentru ca statul să poată subzista**.

β) În sprijinul faptului că și această știință politică este destinată „ca fiecare să și-o însușească prin învățare și stăruință (διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας)", Protagora aduce mai departe argumente, spunînd că el se referă la faptul cunoscut „că nici un om nu reproșează cuiva și nu-l pedepsește pentru deficiențe sau rele pe care acesta le are de la natură ori le datorește întîmplării, ci îl compătimește. Din contra, lipsurile care pot fi înlăturate prin sîrguință, deprindere (exercițiu) și învățătură ar fi considerate ca blamabile și de pedepsit", omul fiind vinovat de ele. „Aici aparțin ireligiozitatea și nedreptatea și, în general, tot ceea ce este în contradicție cu virtutea pu-
18 blică" (cu δίκη și αἰδώς). „Oamenilor care se fac vinovați de aceste vicii, ele li se reproșează ca vină și sînt pedepsiți în sensul, că ei" ar fi putut să le înlăture și „deci că ei ar fi putut să-și însușească virtutea politică cultivîndu-se și educîndu-se". Aceasta este un bun argument. Protagora arată și care este scopul acestei pedepse. „Oamenii nu pedepsesc pentru trecut — decît așa cum ai da la cap unui animal rău, — ci în vederea viitorului : ca să nu mai greșească din nou nici cel ce a comis fapte și nici

* Platon, *Protagoras*, pp. 320—322 (pp. 170—174) [cap. 11—12].
** *Ibidem*, pp. 322—323 (pp. 174—176) [cap. 12].

un altul care s-ar fi lăsat sedus de exemplul acestuia. Prin urmare, şi aici se găseşte presupoziţia că oamenii îşi pot cîştiga virtutea politică prin instrucţie şi exerciţiu"*.

γ) „Cît priveşte apoi ceea ce susţine Socrate cînd spune că bărbaţi ca Pericle, vestiţi prin virtutea lor politică, n-au împărtăşit această virtute copiilor şi prietenilor lor", Protagora zice că „trebuie să se răspundă αα) că în aceste virtuţi toţi sînt instruiţi de către toţi. Virtutea politică are însuşirea de a reveni tuturor, ea le este comună tuturor. Lucrul unic necesar tuturor este dreptatea, cumpătarea (σωφροσύνη) — şi sfinţenia, cu un cuvînt ceea ce constituie în general virtutea unui bărbat; şi această virtute trebuie să fie proprietate a oricărui cetăţean, el trebuie să o practice şi să o înveţe de-a lungul întregii sale vieţi. În aceasta nu se află o instrucţie specială dată de bărbaţii celebri. Începînd din cea mai fragedă etate a lor, copiii sînt îndrumaţi, formaţi, educaţi de către părinţii şi educatorii lor să practice virtutea, să facă binele şi sînt obişnuiţi cu ceea ce este just. Toată instrucţia muzicală şi gimnastica (cunoştinţele, lectura poeţilor cerută de aceste cunoştinţe) contribuie la stăpînirea arbitrarului şi a bunului plac, la formarea obişnuinţei de a ne conduce ascultînd de o lege, de o regulă. Cînd omul iese apoi din acest cerc al instruirii, el intră în acela al constituţiei unui stat; acesta, la rîndul lui, contribuie la menţinerea fiecărui 19
cetăţean în marginile îngăduite de legi şi în ordine. În consecinţă, virtutea politică este rezultatul educaţiei care începe în anii tinereţii" **.

ββ) Dar oameni cu totul excelenţi în această privinţă, oameni deosebit de favorizaţi de natură, nu pot exista decît puţini. Totuşi, chiar cei ce nu excelează în virtuţile politice se împărtăşesc din ele în general datorită educaţiei ce primesc şi sînt mult superiori celor ce n-au primit acest învăţămînt. Iar obiecţiei „că bărbaţi eminenţi nu au împărtăşit copiilor şi prietenilor lor virtutea prin care ei au excelat", Protagora îi răspunde foarte bine în chipul următor: „Dacă, de exemplu, într-un stat toţi cetăţenii ar trebui să fie cîntăreţi din flaut, toţi ar primi instrucţie în cîntatul cu flautul; unii ar fi în această privinţă excelenţi, mulţi buni, unii mediocri, cîţiva poate chiar răi, — dar toţi ar avea o anumită dexteritate. Însă s-ar putea întîmpla ca fiul unui virtuos să fie un prost cîntăreţ; excelarea

* Platon, *Protagoras*, pp. 323—324 (pp. 176—178) [cap. 13].
** *Ibidem*, pp. 324—326 (pp. 178—182) [cap. 14—15].

depinde de talente particulare, de constituția naturală. Din flautiști foarte îndemînatici ar putea să se nască, desigur, flautiști foarte neîndemînatici, și invers; dar toți cetățenii ar ști întrucîtva să cînte cu flautul și toți ar fi cu certitudine infinit mai buni în această privință decît cei ce ar fi cu totul neștiutori și nu ar fi primit nici un fel de instrucție cu privire la cîntatul din flaut. Tot astfel, toți cetățenii unui stat rațional, chiar și cei mai răi, sînt mai buni și mai drepți în comparație cu cei din statele unde nu există nici o cultură, unde nu există tribunale, legi, nici o constrîngere care să-i formeze și să-i învețe ce este dreptul. Această superioritate cetățenii o datorează legilor, instrucției, educației existente în statul lor"*. Toate acestea
20 sînt pilde foarte bune și argumente excelente; ele nu sînt de loc mai rele decît raționamentul lui Cicero: *a natura insitum.* În schimb, argumentele lui Socrate și dezvoltarea acestor argumente sînt dovezi empirice, bazate pe experiență, și adesea ele nu sînt mai bune decît ceea ce este pus aici în gura sofistului.

În al doilea rînd. Problema este acum să vedem mai de aproape în ce măsură pot apărea defectuoase toate aceste argumente ale sofiștilor, și cu deosebire în ce măsură s-au angajat Socrate și Platon în luptă cu sofiștii și au constituit opoziție contra lor. Cum rolul pe care și l-au asumat sofiștii în Grecia a fost acela de a da poporului lor în general o cultură mai înaltă — lucru prin care ei și-au cîștigat un mare merit în fața Eladei —, reproșul ce li se poate face este acela care ar putea fi ridicat împotriva cultivării în general. Sofiștii au fost maeștri în raționamentul bazat pe argumente de-a gata; ei se găsesc înăuntrul treptei gîndirii reflexive. Caracteristica acestei cultivări consta în efortul de a îndrepta, prin reprezentări și exemple, atenția spre ceea ce îi pare omului just conform experienței sale, sentimentului său, în același timp trecîndu-se de la particular la general. Acesta este mersul necesar al reflexiei libere, gînditoare; linia aceasta a urmat-o cultura și la noi. Însă această cultură trebuia să ducă dincolo de încrederea și de credința naivă în moralitatea și religiozitatea în vigoare. Faptul că sofiștii s-au oprit la principii unilaterale își are explicația în împrejurarea că în cultura greacă nu sosise încă momentul istoric ca din însăși conștiința gînditoare să fie stabilite principiile supreme și astfel să se afle ceva ferm la baza acestei culturi, cum e cazul la noi, în epoca modernă. Întrucît, pe de

* Platon, *Protagoras*, pp. 326—328 (pp. 182—184) [cap. 16].

o parte, era prezentă nevoia libertății subiective de a nu accepta ca valabil decît de ce eşti tu însuți convins, aceea ce găseşti în propria ta raţiune — legi, reprezentări religioase, numai în măsura în care le recunoşti prin propria ta gîndire —, iar pe de altă parte, încă nu fusese descoperit 21
în gîndire un principiu ferm; gîndirea aceasta era mai mult argumentatoare (*raisonnirend*); astfel ceea ce rămînea nedeterminat putea fi împlinit de voința arbitrară.

α) Altfel stau însă lucrurile în lumea noastră europeană, lume în care cultura a pătruns, ca să spunem astfel, sub scutul unei religii spirituale pe care a avut-o ca presupoziție; — adică nu sub scutul unei religii a fanteziei, ci avînd ca premisă cunoaşterea naturii eterne a spiritului şi a scopului suprem absolut al omului, a destinației lui, ştiind că aceasta înseamnă: ca ființă spirituală să existi efectiv, să te determini în mod spiritual pornind de la spirit, să te afirmi (*setzen*) în unitate cu spiritul. Astfel, în lumea noastră există la bază un principiu spiritual ferm care satisface în felul acesta nevoile spiritului subiectiv; toate celelalte relații, ca obligații, legi etc.,s-au determinat plecînd de la acest principiu absolut şi ele depind de el. În consecință, cultura nu a putut să nu primească acea multilateralitate de direcții, deci acea lipsă de direcție, pe care a avut-o la greci şi la aceia care au răspîndit cultura în Elada, adică la sofişti. În fața unei religii a fanteziei, în fața acestui principiu nedezvoltat al statului, cultura a putut să se disperseze în atît de numeroase puncte de vedere; adică a fost uşor ca puncte de vedere secundare, particulare să fie erijate în principii supreme. Unde (cum), în schimb, în fața reprezentării noastre este prezent deja un scop general atît de înalt (principiul suprem), un principiu particular nu se poate ridica atît de uşor la acest rang, cu toate că reflexia raţiunii ajunge la poziția de a determina şi a cunoaşte din sine principiul suprem; şi prin aceasta ierarhia principiilor este deja fixată. — În continuare Protagora afirmă: „Toate (patru) virtuțile sînt înrudite una cu alta, dar vitejia nu, căci se găsesc mulți viteji care totuşi sînt oamenii cei 22
mai nereligioşi, mai nedrepți, mai necumpătați şi mai necultivați (ἀμαθέστατοι)"* ; n-avem decît să ne gîndim la o bandă de tîlhari. Socrate ripostează la aceasta, spunînd că „şi vitejia este ştiință şi cunoaştere, cîntărire justă a ceea ce este de temut"**. Însă deosebirea, particularitatea vitejiei nu este dezvoltată.

* Platon, *Protagoras*, p. 349 (p. 224—225) [c. 18—20].
** *Ibidem*, p. 360 (p. 245).

β) Însă în același timp, cît privește forma — ba chiar și conținutul —, cultura noastră, iluminismul nostru, se găsește absolut pe aceeași poziție pe care se afla cultura la sofiști. În opoziție cu Socrate și cu Platon, poziția acestei culturi este că în gîndirea lui Socrate frumosul, binele, adevărul, dreptatea sînt formulate ca scop, ca destinație a individului, în timp ce la sofiști acest conținut încă nu este privit ca scop suprem, de aceea acesta era lăsat în seama bunului plac. De aici faima rea de care au suferit sofiștii prin opoziția lui Platon; acesta este și defectul lor. Ca împrejurări exterioare, știm că ei au adunat bogății mari *, că erau foarte mîndri, că au colindat toată Grecia și că parte din ei au trăit foarte luxos. — Gîndirea argumentatoare are, în opoziție cu Platon, cu deosebire trăsătura caracteristică de a nu deduce datoria morală, ceea ce trebuie să fie înfăptuit, din conceptul în sine și pentru sine al lucrului, ci pentru a decide ce este just și nejust, ce este folositor și stricăcios, ea recurge la argumente exterioare. Dimpotrivă, la Platon și la Socrate, principiul fundamental este acela de a lua în considerare natura raportului, de a dezvolta conceptul în sine și pentru sine al lucrului. Acest concept voiau Socrate și Platon să-l opună considerării care pleca de la puncte de
23 vedere și temeiuri exterioare; acestea sînt totdeauna ceea ce este particular și singular și se opun astfel de la sine conceptului. Deosebirea este aceasta: sofiștilor le aparține în general cultivarea argumentării, în timp ce Socrate și Platon determinau gîndul prin ceva ferm — determinație generală (idee platonică) —, prin ceea ce spiritul găsește veșnic în sine.

Termenul „sofisticare" este luat în sens peiorativ, ca și cînd el ar indica o particularitate de care se fac vinovați numai oamenii răi. Sofistica are însă un înțeles mult mai general: ea este orice raționare pe bază de argumente, aplicarea acestor puncte de vedere, invocare de argumente și de contraargumente. De exemplu, la Platon întîlnim enunțuri de ale sofiștilor împotriva cărora nu e nimic de obiectat. Astfel desigur, și la noi se spune: nu înșela, ca să nu-ți pierzi creditul, și deci să nu pierzi bani; sau: fii cumpătat, altfel îți deranjezi stomacul și trebuie să postești; sau, cînd e vorba de pedeapsă, se invocă argumente exterioare, ca îndreptarea [celui pedepsit] etc.; sau acțiunea este scuzată prin argumente exterioare, luate din consecințele ei etc. Oamenii sînt astfel îndemnați spre bine prin argumente

* Platon, *Menon*, p. 91 (p. 371) [c. 29].

care sînt ale sofiștilor. Cînd se găsesc la bază principii ferme, ca în religia creștină (acum, la protestanți, nici nu se mai știe de aceasta), atunci se spune : grația lui Dumnezeu referitoare la mîntuire etc. dirijează viața oamenilor astfel ; aici argumentele exterioare cad.

Prin urmare, sofistica nu este atît de îndepărtată de noi cum se crede. Azi, cînd oamenii cultivați vorbesc despre anumite obiecte, aceasta poate fi foarte bine, dar nu este altceva decît ceea ce Socrate și Platon au numit sofistică, cu toate că ei înșiși au stat pe această poziție la fel ca sofiștii. Oamenii cultivați alunecă în sofistică atunci cînd e vorba să aprecieze cazuri concrete ; în viața de toate zilele sîntem nevoiți să rămînem la ea. Ce este în cutare caz mai bine ? — Punctele de vedere particulare sînt cele care hotărăsc. De exemplu, cînd sînt re- 24
comandate îndatoriri morale și virtuți în predici — lucru ce se face în cele mai multe predici —, sîntem puși în situația de a auzi astfel de argumente. Oratorii în parlamente, de exemplu, recurg la argumente și la contraargumente prin care încearcă să convingă ascultătorii. Este vorba, să zicem, α) de ceva cu totul sigur, de constituție, sau de război, de a se adopta o linie de direcție fermă (consecvență), de a subordona măsuri particulare acelor argumente ; β) însă chiar și aici se termină în curînd cu consecvența ; problema poate fi rezolvată în cutare sau cutare mod și totdeauna punctele de vedere particulare sînt acelea care decid. — Argumente de felul celor de mai sus sînt aduse și contra filozofiei : „Există filozofii diferite, păreri diferite, fapt care contrazice adevărul care este unul ; slăbiciunea rațiunii o m e n e ș t i nu îngăduie să se realizeze cunoașterea ; ce poate da filozofia cînd e vorba de sentiment, de inimă ; filozofia este un lucru obscur ; gîndirea abstractă a filozofiei nu e de nici un ajutor pentru viața practică a omului" ; punctul de vedere al practicului ! Toate acestea sînt argumente atît de bune ! Și ele sînt maniera proprie sofiștilor. Noi nu numim sofistică această argumentare, dar ține de maniera sofiștilor obiceiul de a deduce din argumente care provin din sentiment, sînt sugerate de afectivitate etc. Nu este demonstrat lucrul ca atare, ci se invocă sentimente ; acestea sînt οὗ ἕνεκα. Procedeul acesta îl vom vedea și mai de aproape la Socrate și la Platon ; el constituie trăsătura caracteristică a sofiștilor.

Cu modul acesta de a raționa se poate ajunge în curînd atît de departe — cînd nu se ajunge e fiindcă lipsește cultura, însă sofiștii au fost foarte cultivați —, încît se descoperă că,

dacă e vorba de argumente, totul poate fi dovedit cu ajutorul argumentelor, argumente şi contraargumente putînd fi găsite pentru orice. Şi tocmai faptul că sofiştii au învăţat că poţi dovedi orice vrei, pentru alţii ori pentru tine însuţi, a fost considerat drept crimă a lor. Aceasta nu este o particularitate a sofiştilor, ci a raţionării pe calea reflectării. Argumentele şi contraar-
25 gumentele, fiind ceva particular, nu sînt valabile contra universalului, nu sînt hotărîtoare împotriva conceptului; pot fi găsite argumente şi contraargumente pentru orice. Şi în cea mai rea acţiune este cuprins un punct de vedere care în sine este esenţial; dacă-l scoatem pe acesta în evidenţă, scuzăm şi apărăm acţiunea. Astfel, în crima de dezertare în timp de război este implicată obligaţia de a-şi salva viaţa. În felul acesta au fost justificate în timpurile moderne cele mai mari crime, asasinatul, trădarea etc., fiindcă în părerea, în intenţia [celor ce le-au comis] se cuprindea o determinaţie care, luată pentru sine, era esenţială, de exemplu aceea că trebuie să te opui răului şi să promovezi binele. Omul cultivat ştie să înfăţişeze totul din punctul de vedere al binelui, să repare totul, să facă acceptat cu privire la toate un punct de vedere esenţial. Cînd cineva nu găseşte argumente bune chiar în sprijinul a ceea ce e mai rău, el trebuie să nu fi ajuns prea departe în ceea ce priveşte cultura sa : tot răul care a fost făcut în lume de la Adam încoace a fost justificat cu bune argumente !

Cînd este vorba de sofişti, mai constatăm şi faptul că ei erau conştienţi de natura acestei raţionări. În arta oratoriei trebuie să te adresezi mîniei, pasiunii ascultătorilor pentru ca să obţii ceva. Sofiştii învăţau deci cum se pot pune în mişcare la omul obişnuit aceste puteri; ceea ce are rol hotărîtor aici nu este binele moral şi ferm. Ca oameni cultivaţi, sofiştii erau conştienţi de faptul că totul poate fi dovedit. Astfel, în *Gorgias* se spune : „Arta sofiştilor este un bun mai mare decît toate artele; ea poate convinge poporul, senatul, pe judecători să facă ce vrea ea" *. Avocatul trebuie astfel să caute şi el ce fel de argumente există în sprijinul partidei sale, chiar dacă aceasta este contrară celei pe care el ar vrea s-o îmbrăţişeze. Această conştiinţă nu este un defect, ci ţine de cultura superioară. Oamenii necultivaţi se decid pe bază de argumente. Dar în
26 general ei sînt poate, determinaţi de altceva (de echitate) decît de ceea ce îşi închipuie; în conştiinţă pătrund numai argu-

* Cf. Platon, *Gorgias*, pp. 452 et 457 (pp. 15 et 24) [c. 11].

mentele exterioare. Sofiștii știau că în acest domeniu nu există nimic ferm; aceasta este puterea gîndului, el tratează totul dialectic și-l face să se clatine. Cultura pe care o aveau și pe care au adus-o cu ei era o cultură formală.

În legătură cu toate acestea este faptul următor (natura gîndirii îl aduce cu sine): cînd cîmpul temeiurilor, a ceea ce conștiința consideră ca solid este clătinat de reflecție, trebuie totuși să rămînă ceva ferm. Ce trebuie stabilit deci ca scop ultim? Există acum două feluri de poziții ferme, care pot fi conexate: una este binele, universalul; cealaltă este singularitatea, bunul plac al subiectului. (Despre prima), mai tîrziu mai multe, cînd va fi vorba despre Socrate. Cînd totul este făcut să se clatine, punctul ferm poate deveni această judecată: „Plăcerea, vanitatea, gloria, onoarea mea, subiectivitatea mea particulară, iată care este scopul meu". Individul își este lui însuși suprema satisfacție. Întrucît cunosc puterea, eu și știu să determin pe alții potrivit scopului meu.

Familiarizarea cu atît de multiple puncte de vedere face însă ca ceea ce constituia moralitatea greacă (religia practicată în chip nereflectat, obligațiile morale, legile) să se clatine, face ca aceste poziții ferme — legile, în măsura în care ele au un conținut limitat — să vină în conflict cu altele: o dată ele sînt considerate drept ceea ce este suprem, decisiv, altă dată sînt puse pe al doilea plan. Prin aceasta conștiința obișnuită este tulburată (vom vedea mai de aproape acest lucru la însuși Socrate): această conștiință consideră ceva ca ferm stabilit; alte puncte de vedere, tot ale ei, sînt aduse; ea trebuie să le accepte ca valabile, și astfel primul punct ferm nu mai e valabil sau, cel puțin, își pierde caracterul său absolut. Astfel: α) vitejia constă în faptul de a-ți risca viața pentru ceva; β) obligația morală de a-ți conserva viața este însă obligație necondiționată. Astfel, în *Eutidem*, Dionisodor afirmă: „Cine face 27
dintr-un om care nu posedă știința om cultivat vrea ca acesta să nu mai rămînă ceea ce este. El vrea deci să-l nimicească, căci a nimici înseamnă a face ca el să nu fie ceea ce este". Și Eutidem, cînd ceilalți spun că minte, răspunde: „Cine minte spune ceea ce nu este: ceea ce nu este nu poate fi spus, deci nimeni nu poate minți" *. La rîndul lui, Dionisodor spune: „Tu ai un cîine, acest cîine are căței și el este tatăl lor; deci un

* Platon, *Eutidem*, pp. 283—284 (pp. 416—418).

cîine îţi este tată, iar tu eşti frate căţeilor" *. Astfel de fabricare a consecvenţelor găsim — în recenzii — de nenumărate ori.

Prin urmare, li s-a reproşat sofiştilor (din cauza acestei confuzii proprii conştiinţei obişnuite) că ar fi încurajat pasiunile, interesele particulare etc. Acest lucru decurge nemijlocit din natura culturii. Aceasta pune la îndemînă diferite puncte de vedere, şi tocmai prin aceasta alegerea între ele este lăsată la discreţia subiectului cînd acesta nu pleacă de la baze ferme; aici zace pericolul. Acest lucru are loc şi în lumea de azi, unde e socotit că depinde de bunele mele intenţii, de părerea mea, de convingerea mea să putem vorbi de caracterul just, adevărat al unei fapte. Ce este scop de stat, cel mai bun fel de administraţie în stat şi cea mai bună constituţie este ceva ce e nesigur; îndeosebi pentru demagogi.

Datorită culturii lor formale, sofiştii aparţin filozofiei; tot aşa însă, datorită reflexiei lor, ei nu îi aparţin. Legătura lor cu filozofia rezidă în faptul că ei nu s-au oprit la raţionarea concretă, ci au înaintat pînă la ultimele determinări, cel puţin parte dintre ei. O latură principală a culturii lor a fost generalizarea modului de gîndire eleat şi extinderea acestuia la întregul conţinut al cunoaşterii şi al acţiunii; pozitivul se introduce aici ca utilitate şi a fost utilitatea.

28 O tratare mai amănunţită a particularităţilor gîndirii sofiştilor ne-ar duce prea departe; unii sofişti aparţin istoriei generale a culturii. Sînt foarte numeroşi sofiştii celebri. Printre aceştia, cei mai vestiţi au fost Protagora, Gorgias, precum şi Prodicus, dascălul lui Socrate, căruia acesta îi atribuie cunoscutul mit despre „Hercule la răscruce"**, în felul său o frumoasă alegorie care a fost repetată de sute şi mii de ori. Trecînd acum la diferiţii sofişti luaţi individual, vreau să scot în evidenţă pe Protagora şi pe Gorgias, dar nu în ceea ce priveşte cultura lor, ci mai cu seamă spre a arăta mai de aproape cum ştiinţa lor generală, care se extindea asupra tuturor domeniilor, posedă la unul dintre ei forma universală care face din ea ştiinţă pură. Pentru cunoaşterea lor, izvorul principal îl constituie cu deosebire Platon, care şi-a găsit mult de lucru cu ei; apoi Aristotel, autor al unei mici scrieri despre Gorgias, şi Sextus Empiricus, care ne-a păstrat multe despre filozofia lui Protagora.

---

* Platon, *Eutidem*, p. 298 (p. 446).
** Xenofon, *Memorab.*, II, 1, § 21 şi urm.

1. PROTAGORA

Protagora, născut în Abdera *, a fost ceva mai bătrîn decît Socrate. De altfel nu se ştie mult despre el şi nici nu prea e ce să se ştie, căci Protagora a dus o viaţă uniformă. Şi-a petrecut viaţa cu studierea ştiinţelor; a cutreierat Grecia, a fost primul care şi-a dat numele de sofist şi este înfăţişat astfel, în Grecia propriu-zisă, ca cel dintîi care a activat ca dascăl public. El şi-a prezentat scrierile în prelegeri **, asemenea rapsozilor şi poeţilor care recitau poezii, primii poeziile altora, aceştia din urmă propriile lor poezii. Pe vremea aceea nu existau 29
instituţii de învăţămînt, nici cărţi din care omul să se poată instrui. După Platon ***, la cei vechi „elementul principal al instruirii şi al educaţiei consta, în esenţă, în a fi tare în cunoaşterea poeziilor", să cunoşti bine multe poezii, să le ştii pe de rost, aşa cum la noi, încă acum 50 de ani, elementul principal în instrucţiunea poporului era să fii familiarizat cu istoria biblică, cu sentinţele biblice; predicatori care să meargă mai departe clădind pe acestea nu existau. În locul cunoaşterii poeţilor, sofiştii făceau acum cunoştinţă cu gîndirea. Protagora a venit şi la Atena şi a trăit mult timp acolo, frecventînd îndeosebi pe marele Pericle, care s-a împărtăşit şi el din cultura aceasta. Astfel se spune că odată „au discutat o zi întreagă amîndoi dacă sulița aruncată sau cel ce o aruncă ori cel ce a organizat întrecerile poartă vina morţii unui om care fusese ucis cu acea ocazie"****. Este o dispută în jurul marii şi importantei probleme a responsabilităţii; „vina" este un termen general; analizarea lui poate cere, desigur, o cercetare dificilă şi amplă. Frecventînd astfel de bărbaţi şi-a format Pericle, în general, spiritul pentru arta elocvenţei; deoarece, oricare ar fi genul ocupaţiei spirituale, mare nu poate fi în domeniul ei decît un spirit cultivat, iar adevărata cultivare nu este posibilă decît cu ajutorul ştiinţei pure. Pericle a fost un mare orator; vedem din Tucidide ce cunoaştere profundă avea el despre stat, despre poporul său. Protagora a avut şi el soarta lui Anaxagora, fiind şi el mai tîrziu exilat din Atena. (În etate de 70 (90) de ani, el s-a înecat în drum spre Sicilia.) Cauza acestei condamnări a fost o scriere

---

* Diog. Laertios, IX, § 50.

** *Ibidem*, § 54.

*** Platon, *Protagoras*, p. 338 fin. (p. 204) [c. 15]: παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι, περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι.

**** Plutarh, *Pericle*, c. 36.

a lui care începe astfel : „Despre zei nu pot să ştiu nici dacă există, nici dacă nu există ; căci multe sînt cele ce împiedică
30 această cunoaştere : obscuritatea problemei (ἀδηλότης), precum şi viaţa oamenilor, care este atît de scurtă". Această carte a şi fost arsă în mod public în Atena şi ea este (pe cît ştim) prima carte care a fost arsă la ordinul unei puteri de stat *.

Protagora n-a fost, ca alţi sofişti, numai învăţător mai instruit, ci şi un gînditor profund, temeinic, un filozof, care a reflectat asupra unor determinaţii fundamentale cu totul generale. Teza principală a ştiinţei sale, Protagora a formulat-o astfel : „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sînt că sînt, a celor ce nu sînt că nu sînt" **. Acesta este un principiu mare. Pe de o parte, ceea ce importa era să fie sesizată gîndirea ca determinată, să se găsească un conţinut ; pe de altă parte însă, să fie tot aşa sesizat ceea ce determină (determinantul), cel ce dă conţinutul ; şi această determinare generală este măsura, criteriul valorii a toate. Enunţînd că omul este această măsură, Protagora a exprimat un cuvînt mare cînd el e luat în sensul lui adevărat ; dar acest cuvînt are în acelaşi timp semnificaţie echivocă, anume : omul fiind ceea ce e nedeterminat şi multilateral, α) măsura poate fi fiecare, potrivit particularităţii sale specifice, omul accidental ; sau β) raţiunea conştientă de sine din om, omul luat ca natură raţională şi potrivit substanţialităţii sale generale, este măsura absolută. — Luată în primul sens, orice interes personal, orice egoism, subiectul cu interesele lui, este punctul central (şi, cu toate că omul are şi raţiune, aceasta este şi ea ceva subiectiv, este tot el, este tot omul) ; or, tocmai acesta este sensul rău, absurditatea, principalul reproş ce trebuie să li se facă sofiştilor :
31 anume că ei iau drept scop suprem omul condus de scopurile sale accidentale, la ei nefiind făcută încă distincţia dintre interesele particulare ale subiectului şi interesele lui raţionale, substanţiale. Aceeaşi teză apare la Socrate şi la Platon, dar într-o determinaţie mai largă : la ei, omul este măsură întrucît el este fiinţă gînditoare, întrucît îşi dă sieşi un conţinut universal.

Avem, prin urmare, exprimat aici marele principiu în jurul căruia se învîrteşte de acum înainte totul. Mersul mai departe al filozofiei are semnificaţia că raţiunea este ţinta tuturor lucrurilor ; acest mers mai departe al filozofiei aduce lămurirea acestui principiu. Mai precis, el exprimă foarte

* Diog. Laertios, IX, §§ 51—52, 55 ; Sext. Emp. *Adv. Math.*, IX, § 56.
** Platon, *Teetet*, p. 152 (p. 195) ; Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, I, c. 32, § 216.

remarcabila conversiune potrivit căreia orice conţinut, orice este obiectiv, există numai în relaţie cu conştiinţa, prin urmare că în orice adevăr gîndirea este moment esenţial şi astfel absolutul îmbracă forma subiectivităţii gînditoare, care a ieşit în evidenţă cu deosebire la Socrate. Omul este măsura a toate — omul, deci subiectul în genere; ceea ce este (*das Seiende*), prin urmare, nu este izolat, ci este pentru cunoaşterea mea; în ceea ce este obiectiv, conştiinţa este, esenţial, cea care produce conţinutul; gîndirea subiectivă este esenţialmente activă în acest proces. Şi aceasta este ceea ce ajunge pînă în filozofia cea mai modernă. Kant susţine că noi cunoaştem numai fenomene, că ceea ce ni se înfăţişează ca obiectiv, ca realitate trebuie considerat numai în relaţia sa cu conştiinţa, şi nu există fără această relaţie. Al doilea moment este mai important. Subiectul este activ, determinant, produce conţinutul, iar ceea ce importă de acum este cum se determină apoi mai departe conţinutul: dacă este limitat la caracterul particular al conştiinţei sau dacă este determinat ca fiind universalul care fiinţează pentru sine. 82
Dumnezeu, binele platonic, este un produs al gîndirii, este ceva afirmat de gîndire; pe de altă parte însă, el este în aceeaşi măsură în sine şi pentru sine. Eu recunosc ca ceea-ce-e s t e, fiinţînd, ca ferm, veşnic numai ceea ce e universal din punctul de vedere al conţinutului său; el este afirmat de mine, dar e şi în sine obiectiv universal, fără să fie afirmat de mine.

Determinaţia mai precisă conţinută în principiul lui Protagora el însuşi a dus-o apoi mult mai departe. Protagora spune: „Adevărul (măsura) este pentru conştiinţă fenomenul" *. „Nimic nu este unu în sine şi pentru sine" ** sau acelaşi cu sine însuşi nu este în sine; ci totul este numai relativ, este ceea ce este numai în relaţia sa cu conştiinţa; e s t e numai cum e s t e el pentru un altul, şi acest altul este omul. El citează exemple puţin semnificative (cum au făcut şi Socrate şi Platon; ei se menţin aici pe poziţia reflexiei); şi lămurirea aceasta arată că, după concepţia lui Protagora, ceea ce este determinat nu e conceput ca fiind universalul, ca fiind identicul cu sine însuşi. Relativitatea aceasta este exprimată de Protagora într-un mod care, în parte, ne apare ca banal şi care aparţine primelor începuturi ale gîndirii reflexive. Exemplele sînt luate mai ales din lumea fenomenelor sensibile: „Se întîmplă, cînd bate vîntul, că unuia îi este frig, iar altuia nu; despre acest vînt nu putem

* Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, § 388; Platon, *Teetet*, p. 152 (pp. 195—196).
** Platon, *Teetet*, p. 152 (p. 197): ἓν μὲν αὐτό καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν.

deci spune că în el însuşi el ar fi rece sau n-ar fi rece" *. Frigul şi caldul nu sînt, prin urmare, ceva ce este, ci ele sînt numai în funcţie de relaţia lor cu un subiect. Dacă vîntul ar fi în sine rece, el ar trebui să se manifeste totdeauna astfel faţă de subiect. Sau mai departe: „Avem aici 6 cuburi, aşezăm lîngă ele alte 4 şi spunem despre primele că sînt mai multe; în schimb, cînd aşezăm 12 cuburi alături de cele 6, spunem că acestea 6 sînt mai puţine"**. Prin urmare, spunem despre
33 aceleaşi lucruri că sînt mai multe şi mai puţine, deci determinaţiile „mai mult" şi „mai puţin" sînt numai relative; în consecinţă, ceea ce e obiectul (universalul) este numai în reprezentare, pentru conştiinţă. S-ar putea spune că „totul este deci numai relativ adevărat"***. Dimpotrivă, Platon n-a privit unul şi multiplul din perspective diferite, ca sofiştii, ci din una şi aceeaşi. „Lucrurile nu sînt în sine aşa cum se înfăţişează ele omului sănătos, ci sînt aşa pentru el; cum apar ele omului bolnav, omului nebun, aşa îi apar şi lui, fără să putem spune că aşa cum se înfăţişează acestora ele nu sînt adevărate"****.

Simţim îndată stîngăcia acestui fel de a concepe adevărul: α) ceea-ce-este e, fără îndoială, raportat la conştiinţă, dar nu la ceea ce e ferm în conştiinţă, ci la cunoaşterea sensibilă; β) această conştiinţă este ea însăşi o stare, adică e ea însăşi ceva trecător. „Esenţa obiectivă este — cum spunea Heraclit — curgere pură; ea nu este ceva ferm, ceva determinat în sine, ci poate fi totul, putînd fi ceva diferit pentru vîrste diferite şi pentru stările diferite ale veghii şi ale somnului etc." *****. În *Teetet*, Platon relatează cu privire la acestea mai departe: „Albul, caldul etc., tot ce enunţăm despre lucruri nu este pentru sine; ci e nevoie de ochi, de simţire pentru ca toate acestea să fie pentru noi. Numai această mişcare reciprocă este producerea albului şi în ea nu există albul ca lucru în sine, ci ceea ce avem este un ochi care vede, sau văzul în general, determinat,
34 vederea albului, simţirea caldului etc." ******. Fără îndoială, caldul, culoarea etc. există esenţialmente numai în relaţie cu altceva; dar reprezentarea (spiritul) se divizează şi ea ca ea însăşi şi ca lume, iar în această lume îşi are orice şi relaţia sa.

---

* Platon, *Teetet*, p. 152 (p. 196).
** *Ibidem*, p. 154 (201).
*** Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, § 60.
**** Platon, *Teetet*, p. 159 (p. 212) passim.
***** Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, I, c. 32, §§ 217—219.
****** Platon, *Teetet*, pp. 153—157 (pp. 199—206).

Relativitatea aceasta obiectivă este mai bine exprimată în următoarele: „Dacă albul ar fi în sine, el ar fi, prin urmare, ceea ce produce senzaţia de alb; ar fi factorul activ sau cauza, iar noi, în schimb, am fi elementul pasiv, receptiv. Numai că obiectul care, în felul acesta, ar trebui să fie deci activ nu este activ decît ajungînd în relaţie cu ceea ce e pasiv (οὔτε γὰρ ποιοῦν τι ἐστὶ, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ); tot astfel, ceea ce e pasiv este atare numai în relaţie cu ceea ce e activ. (Astfel, pasivitatea şi activitatea sînt tot relative.) Aşadar, orice caracter determinat aş atribui eu unui lucru oarecare, acest caracter determinat nu aparţine lucrului în sine, ci îi revine numai raportat la altceva. Prin urmare, nimic în sine şi pentru sine nu este făcut aşa cum se înfăţişează, ci adevărul nu este decît tocmai această înfăţişare". Astfel aici intervine în chip necesar activitatea noastră, actul nostru de determinare. La Kant, fenomenul nu este altceva decît un şoc ce vine din afară, un *x*, un ce necunoscut, care primeşte aceste determinaţii abia prin simţirea noastră, prin noi. Cu toate că există un temei obiectiv pentru care noi numim cutare lucru cald, iar cutare lucru rece şi deci putem spune că acestea trebuie să conţină în ele ceva ce le deosebeşte, totuşi caldul şi recele există abia în senzaţiile noastre; tot astfel în ceea ce priveşte faptul că există lucruri etc. Toate acestea sînt categorii ale gîndirii, determinări ale activităţii simţurilor noastre sau ale gîndirii; astfel experienţa a fost numită fenomen şi ea constă din raportări la noi, la altceva. Acest lucru este cu totul just. Dar tocmai acest unu, care străbate totul, acest universal trebuie să fie sesizat; acest ceva atotpătrunzător, care la Heraclit era necesitatea, trebuie să fie adus la conştiinţă.

Cum vedem, Protagora posedă reflexie mare. Aşadar, aceasta este reflectarea asupra conştiinţei, reflectare care a devenit conştientă de sine în gîndirea lui Protagora. Însă aceasta este forma a ceea ce apare (*Erscheinung*) la care a ajuns Protagora, reluată de scepticii de mai tîrziu. Apariţia nu este fiinţarea senzorială, ci, cînd spun: „este ceva ce apare", exprim tocmai caracterul de neant al acestuia. „Ceea ce apare este adevărul" pare o propoziţie care se contrazice; ar părea că aici se afirmă ceva contradictoriu. Anume: α) că nimic nu este în sine aşa cum apare şi β) că ceea ce apare este adevărat aşa cum apare. Dar pozitivului — care e ceea ce este adevărat — nu trebuie să i se atribuie semnificaţie obiectivă, în sensul că, de exemplu, 85

acest alb ar fi în sine fiindcă așa apare, ci numai că această apariție a albului este adevărată; ceea ce apare [fenomenul] este tocmai ființa senzorială care se suprimă pe sine: mișcarea aceasta. Concepută în general, ea se află deasupra conștiinței, precum și deasupra ființei. Lumea nu este fenomen, apariție, fiindcă ea este pentru conștiință, adică fiindcă ființa ei este numai relativă pentru conștiință, ci ea este și în sine fenomen.

În ceea ce e universal a fost arătat momentul conștiinței; universalul dezvoltat are în el momentul ființei-pentru-altul negative: acest moment își face aici apariția și el trebuie afirmat în chip necesar. Dar, luat numai pentru sine, izolat, el este unilateral: „Ceea ce este e numai pentru conștiință, sau adevărul tuturor lucrurilor este apariția lor pentru conștiință și în conștiință"; tot atît de necesar este momentul ființării-în-sine.

2. GORGIAS

La o profunzime mult mai mare a ajuns acest scepticism prin Gorgias din Leontium, în Sicilia, bărbat foarte cultivat, care a excelat și ca om de stat. Pe timpul războiului peloponezian, el a fost trimis la Atena de către orașul său natal, în anul al doilea al olimpiadei a 88-a, 2 (anul 427 a. Chr.), deci la cîțiva ani după moartea lui Pericle, care a avut loc în anul al patrulea al olimpiadei a 87-a; — după Diodorus Sikulus, XII, p. 106, Tucidide nu este citat *. Și după ce și-a realizat scopul, Gorgias a mai călătorit prin multe orașe elene (Larisa în Tesalia) și a distribuit învățătură în ele. Alături de mari bogății el a dobîndit mare admirație; a murit la o etate de peste 100 de ani.
86 El este dat ca elev al lui Empedocle, a cunoscut și pe eleați, iar dialectica lui a păstrat mai departe din modul dialecticii acestora — în cartea lui Aristotel ce-i poartă numele și care ne-a parvenit numai în fragmente, carte intitulată *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, în care Aristotel pune pe Gorgias împreună cu eleații. Dialectica lui Gorgias ne-a păstrat-o în formă extinsă și Sextus Empiricus. El a fost tare în dialectica proprie artei oratorice, însă ceea ce este excelent la el e dialectica pură, a lui, privitoare la cele două categorii cu totul generale care sînt ființa și neființa, dialectică deosebită de aceea a sofiștilor.

* Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie* (Spiritul filozofiei speculative), vol. I, p. 362.

Tiedemann spune în chip foarte greşit că „Gorgias a mers mult mai departe decît poate merge un om cu bun-simţ". Acest lucru Tiedemann ar fi putut să-l spună despre orice filozof, căci oricare merge mai departe decît bunul simţ, fiindcă ceea ce se numeşte bun-simţ nu este filozofie, ba adesea este foarte nesănătos. Bunul-simţ conţine maximele epocii sale. De exemplu, înainte de Copernic ar fi fost socotit contra oricărui bun-simţ dacă cineva ar fi susţinut că Pămîntul se învîrteşte în jurul Soarelui; sau, înainte de descoperirea Americii, să fi afirmat că mai există încă un continent. În India, în China, republica apare contrară oricărui bun-simţ. Bunul-simţ este modul de a gîndi al unei epoci în care sînt cuprinse toate prejudecăţile acelei epoci: determinaţiile gîndirii îl stăpînesc fără ca el să-şi dea seama de acest lucru. Astfel, fără îndoială, Gorgias a mers mai departe decît bunul-simţ.

Dialectica lui Gorgias operează mai pur cu concepte decît aceea a lui Protagora. Întrucît Protagora a afirmat relativitatea a tot ce este, adică a susţinut că acesta nu are fiinţă-în-sine, ceea ce este deci numai în relaţie, şi anume numai în raportarea lui la conştiinţă; celălalt element esenţial lui Protagora este conştiinţa. Demonstraţia că fiinţa nu este fiinţă-în-sine este 37
mai pură la Gorgias; el priveşte ceea ce e considerat ca esenţă, în sine însuşi, fără să presupună prezenţa conştiinţei, prezenţa celuilalt factor, şi-i demonstrează nulitatea în el însuşi, deosebind de el latura subiectivă şi fiinţa pentru ea. Noi vom indica numai istoriceşte punctele generale pe care le-a tratat Gorgias. — Opera lui *Despre natură*, operă în care el şi-a expus dialectica, se împarte în trei părţi: în prima parte, Gorgias demonstrează că nu este nimic, că fiinţa nu poate fi predicatul nici unui lucru; în partea a doua (subiectivă), el arată că nu există cunoaştere, că admiţînd chiar că fiinţa ar fi, ea totuşi nu ar putea fi cunoscută; în partea a treia (iarăşi obiectivă) susţine că, chiar dacă ar fi ceva şi ar putea fi cunoscut, totuşi nu este posibil să se comunice ceea ce e cunoscut *. Gorgias îi convine lui Sextus Empiricus, dar el pe deasupra şi demonstrează; scepticii nu fac acest lucru. — Avem aici determinaţii de gîndire foarte abstracte; este vorba de momentele cele mai speculative, de fiinţă şi nefiinţă, de cunoaştere şi de cunoaşterea ce se face fiinţă (*sich zum Seienden machenden*), de cunoaşterea care se comunică; toate acestea nu sînt vorbă goală, cum se crede

* Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, § 65.

de obicei; dialectica lui Gorgias este obiectivă. Conținutul extrem de interesantei expuneri făcute de Gorgias noi nu-l putem relata aici decît pe scurt.

a. „Dacă c e v a este" (εἰ ἔστιν . Acest „ceva" este o intercalare pe care sîntem obișnuiți s-o facem în limba noastră, dar care, propriu-vorbind, nu se potrivește aici, căci ea introduce o opoziție între un subiect și un predicat, pe cînd aici nu este vorba, drept vorbind, decît de este), — „dacă e s t e" (și abia acum e acesta determinant ca subiect) —; „el e sau ceea-ce-este sau ceea-ce-nu-este, ori e ceva-ce-este și ceva-ce-nu-este. Despre acestea trei el arată că nu sînt" *.

38 α. „Ceea ce nu este nu este; dacă i-ar reveni ființa, el ar fi în același timp ceva-ce-este și ceva-ce-nu-este. Întrucît el e gîndit ca nefiind, el nu este; însă, fiindcă este gîndit, el ar trebui să fie [să existe]; el ar fi, așadar, ca fiind și ca nefiind. — Altfel [formulat]: dacă neființa este, ea nu e ființa, deoarece ele se opun una celeilalte. Dacă acum neființei i-ar reveni ființa, ființei însă neființa, i-ar reveni neființei ceea ce nu este" **.

β. După Aristotel ***, „această raționare îi aparține în mod propriu lui Gorgias; însă, cînd aduce dovada că ceea-ce-este nu este, el procedează ca Melisos și ca Zenon".

αα. Anume, el afirmă că „ceea ce este sau e în sine (ἀΐδιον) fără început, sau a luat naștere, și arată că nici una dintre laturile alternativei nu este posibilă"; fiecare dintre ele duce la contradicții, dialectică pe care am întîlnit-o deja. Prima „nu poate fi posibilă, deoarece ceea ce este în sine (veșnic), ceea ce nu are început, este infinit", deci nedeterminat, lipsit de determinații. De exemplu, „infinitul însă n u e s t e ca nefiind nicăieri; căci, dacă e undeva, el este distinct de cel în care este"; oriunde se află, el este în altceva. „Dar ceea ce este distinct de altceva, ceea ce e conținut în altceva nu este infinit. Însă el nu e conținut nici în sine însuși; căci, în felul acesta, aceea în ce el este și aceea ce el însuși este devin unul și același [lucru]. În ceea ce el este, e locul; ceea ce e în acesta este corpul; este absurd ca ambele să fie unul și același [lucru]. Prin urmare, infinitul nu e s t e" ****. Dacă ființa este, e contradictoriu să-i atribuim ca predicat un mod determinat de

* Sext. Empir, *Adv. Math.*, VII, § 66.
** *Ibidem*, § 67.
*** *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, c. 5.
**** Sext. Empir., *Adv. Math.*, VII, §§ 68—70.

a fi; iar cînd facem acest lucru, spunem despre ea ceva pur negativ. — Această dialectică a lui Gorgias contra infinitului este limitată: α) Veșnicul este infinit, căci nu are început, nu are limită; el este înaintarea dusă la infinit — acest lucru e valabil, desigur, cu privire la ceea-ce-este și e adevărat; însă ceea-ce-este-în-sine ca universal, gîndul, conceptul, își are 39
limita nemijlocit în el însuși, este negativitatea absolută. β) Dar infinitul sensibil, infinitatea rea, nu este nicăieri, ea nu e prezentă, este un „dincolo". Ceea ce Gorgias consideră ca deosebire a locului poate fi privit ca diversitate în general. El spune: este undeva, prin urmare este conținut în altceva, deci nu e infinit, adică el îl afirmă ca diferit; invers, el nu trebuie să fie diferit, trebuie să fie conținut în sine însuși; dar atunci diversitatea, diferența trebuie afirmată cu necesitate. Mai bine și în termeni mai generali: în genere, acest infinit sensibil nu e s t e, el e un „dincolo" al ființei; el este o diferență care e mereu pusă ca ceva ce diferă de ceea-ce-este. Această diferență este tot astfel conținută în sine, deoarece ea constă tocmai în faptul de a fi diferită de sine însăși.

„Tot astfel, ființa nu a luat naștere: [dacă ea a luat naștere], ea s-a născut sau din ceea-ce-este (*aus dem Seienden*), sau din ceea-ce-nu-este. [Ea] nu [s-a născut] din ceea-ce-este, [căci, născîndu-se din ceea-ce-e s t e] ea este deja; și ea nu s-a născut din ceea-ce-nu-este [fiindcă] ceea-ce-nu-este nu poate produce ceva" *. Poziția aceasta au dus-o scepticii mai departe. Obiectul supus examenului este supus determinărilor totdeauna din perspectiva unei alternative: sau—sau; aceste determinații sînt deci contradictorii între ele. Aceasta însă nu este dialectică veritabilă; ar fi necesar să se demonstreze că obiectul este totdeauna necesar într-o anume determinație, iar nu în sine și pentru sine. Obiectul se descompune numai în acele determinații; dar de aici încă nu decurge nimic contra naturii obiectului însuși.

ββ. Tot astfel Gorgias arată că „ceea-ce-este ar trebui să fie sau unu, sau multiplu, dar că nu poate fi nici unu, nici multiplu; deoarece ca unu el este o mărime sau este continuitate, mulțime sau corp; însă toate acestea nu sînt unu, ci sînt ceva divers, divizibil"; unul sensibil, existent este cu necesitate astfel, e o alteritate (*ein Anderssein*), un divers. „Dar, dacă 40

* Sext. Empir., *Adv. Math.*, VII, § 71.

ceea-ce- e s t e nu e unu, el nu poate fi nici multiplu, deoarece multiplul este alcătuit din mulți unu" *.

γ) „Tot astfel ființa și neființa nu pot ființa amîndouă în același timp. Dacă s î n t atît una, cît și celalată, atunci ele sînt tot una, adică sînt ființă. Dacă sînt una, nu sînt diferite, sau nu pot spune: amîndouă, și ele nu s î n t amîndouă; spunînd: amîndouă, am spus: diverse" **. Această dialectică este perfect adevărată; vorbind despre ființă și neființă, spunem totdeauna și contrariul a ceea ce vrem să spunem, considerăm ființa și neființa ca identice și ca neidentice. „Ele sînt tot una"; spunînd aceasta, spun [implicit] amîndouă, deci diverse; spunînd „ființa și neființa sînt diferite", afirm despre ele același predicat: diferite etc. Această dialectică nu trebuie să ne pară de disprețuit, ca și cînd ea ar avea de-a face cu abstracții goale: α) ele sînt tot ceea ce e mai general; β) astfel, cînd le avem pure, vorbim disprețuitor despre ființă și neființă, ca și cînd n-ar fi pentru noi ultimul cuvînt: e s t e, n u e s t e. Cînd am ajuns atît de departe, ne putem opri liniștiți aici, ca și cînd nimic atît de determinat nu s-ar mai putea spune; „a fi sau a nu fi" este mereu „întrebarea!"; dar ființa și neființa nu sînt ceea ce este determinat, ceea ce se distinge ferm, ci sînt ceea ce se suprimă pe sine. Gorgias își dă seama că acestea sînt momente care dispar; reprezentarea inconștientă posedă și ea acest adevăr, dar nu știe nimic despre el.

b. Relația dintre reprezentare și cel ce are reprezentarea, diferența dintre reprezentare și ființă, iată idei care se bucură azi de mare trecere. „Dar chiar dacă [ceva] este, el nu poate fi totuși cunoscut și gîndit. Fiindcă ceea ce este reprezentat nu e ceea-ce-este, ci e un ce reprezentat. Cînd ceea ce este reprezentat e alb, se întîmplă că albul este reprezentat; acum, cînd
41 ceea ce e reprezentat nu e ceea-ce-este, se întîmplă că ceea ce este nu e reprezentat. α. Cînd ceea ce e reprezentat e ceea-ce-este, atunci și ceea ce e reprezentat e ceva-ce-este; dar nimenea nu va spune, atunci cînd e reprezentat un om zburător sau un car ce merge pe mare, că acestea sînt. β. Dacă ceea-ce-este e ceea ce e gîndit, atunci contrariul nu este gîndit, anume ceea-ce nu-este; dar acesta este în întregime reprezentat, de exemplu Scila și Caribda"***. Gorgias: α) duce o polemică justă contra

* Sext. Empir., *Adv. Math*, VII, §§ 73—74.
** *Ibidem*, §§ 75—76.
*** *Ibidem*, §§ 77—80.

realismului absolut, care, cînd are o reprezentare, îşi închipuieşte că posedă lucrul însuşi, dar care nu posedă decît un ce relativ; β) Gorgias alunecă în idealismul rău al timpurilor moderne: „Ceea ce este gîndit e totdeauna subiectiv, deci nu e ceea ce este, prin gîndire noi transformăm ceea-ce-este în ceva gîndit".

c. Tot pe această poziţie stă, în sfîrşit, dialectica lui Gorgias în ceea ce priveşte a treia parte a cărţii sale; căci cunoaşterea nu este comunicare. „Chiar dacă ceea-ce-este ar fi reprezentat, el n-ar putea fi exprimat şi comunicat. Lucrurile sînt vizibile, perceptibile cu auzul etc., cad în general sub simţuri. Ceea ce este vizibil e prins cu vederea, ceea ce este perceptibil auditiv e prins de auz; şi nu invers, adică ceea ce e vizibil nu este prins cu auzul şi nici ceea ce e perceptibil auditiv nu este prins cu văzul. Vorbirea, prin care ar fi să se arate ceea-ce-este, nu e ceea ce este; ceea ce e comunicat nu e ceea-ce-este, ci e numai ea [vorbirea]" *. În felul acesta, dialectica lui Gorgias înseamnă oprirea pe loc la această deosebire, întocmai cum a reapărut ea din nou la Kant; dacă rămîn neclintit la această diferenţă, evident, ceea-ce-este nu poate fi cunoscut.

Această dialectică, fără îndoială, este invincibilă pentru 42
cel ce afirmă ca real ceea-ce-este (sensibil). Adevărul acestuia e numai mişcarea de a se afirma pe sine negativ ca fiinţînd; unitatea acestei mişcări este gîndul. Ceea-ce-e s t e nici nu e conceput ca fiinţînd, ci conceperea lui înseamnă transformarea lui în universal. „Tot atît de puţin poate fi comunicat ceea-ce-este" **. Această [aserţiune] trebuie luată în sensul cel mai propriu al ei: a c e s t c e singular nu poate fi exprimat absolut de loc. Prin urmare, adevărul filozofic nu este exprimat doar în sensul că ar exista alt adevăr în conştiinţa sensibilă, ci în sensul că fiinţa este aşa cum o exprimă adevărul filozofic. Aşadar, sofiştii au avut ca obiect al [cercetărilor] lor şi dialectica, filozofia generală; şi ei au fost gînditori profunzi.

B. SOCRATE

Acest nivel îl atinsese conştiinţa în Grecia cînd îşi făcu apariţia Socrate în Atena, — marea figură a lui Socrate. Prin Socrate subiectivitatea gîndirii a devenit conştientă într-un

* Sext. Empir., *Adv. Math.*, *VII*, §§ 83—84.
** *Ibidem*, § 85.

chip mai determinat, mai departe pătrunzător. Dar Socrate n-a răsărit din pămînt brusc ca o ciupercă, ci el se găseşte în continuitate determinată cu epoca sa. El este nu numai o figură extrem de importantă în istoria filozofiei — cea mai interesantă în filozofia antică —, ci el e o personalitate istorică universală. El este punct principal de cotitură a spiritului în sine însuşi; această cotitură s-a înfăţişat în el sub modul gîndului. Trebuie să ne reamintim pe scurt acest cerc. Vechii ionieni au gîndit, nu au reflectat asupra gîndirii, rezultatele lor ei nu le-au determinat ca gîndire. Atomiştii au transformat esenţa obiectivă în gînduri [idei], — adică (aici) în abstracţii, în esen-
43 ţialităţi pure —; iar Anaxagora [a considerat ca esenţă] gîndul ca atare. Gîndul s-a înfăţişat ca fiind conceptul atotputernic, puterea negativă peste tot ce e determinat şi subzistent; această mişcare este conştiinţa care descompune totul. Protagora consideră drept esenţă gîndul ca conştiinţă; dar conştiinţa luată tocmai în această mişcare a sa, neliniştea conceptului. Însă această neliniste este în ea însăşi totodată repaus, stabilitate. Iar acest ceva ferm al mişcării ca atare este eul, acest negativ, întrucît el are momentele mişcării în afara lui; eul este ceea ce se conservă, dar el este numai ca ceea ce suprimă (*als Aufhebendes*) — tocmai prin aceasta un singular (unitate negativă) —, nu este universalul reflectat în sine. În aceasta constă ambiguitatea dialecticii şi a sofisticii; ceea ce este obiectiv dispare. Ce semnificaţie are deci subiectivul stabil? Este el însuşi opus obiectivului, este el ceva singular? Atunci el este tot atît de accidental, e purul arbitrar, ceea ce e lipsit de lege. Sau este el oare, în el însuşi, obiectiv şi universal? Pentru Socrate, esenţa este eul universal, binele, conştiinţa odihnind în sine însăşi; binele ca atare, liber de realitatea a ceea ce este, liber faţă de relaţia conştiinţei cu o realitate care este — fie aceasta conştiinţă individuală, sensibilă (sentiment şi înclinaţii) — sau, în sfîrşit, liber de gîndul care speculează teoretic asupra naturii, gînd care, deşi este gînd, posedă totuşi încă forma fiinţei; într-însul eu nu sînt cu certitudinea de mine.

α. Socrate a acceptat învăţătura lui Anaxagora: gîndirea, intelectul este ceea ce conduce, ce e adevărat, este universalul care se determină pe sine însuşi. La sofişti, aceasta a luat mai mult forma culturii formale, a filozofării abstracte. Gîndul este la Socrate esenţa, ca la Protagora. Şi la Socrate gîndul conştient de sine a suprimat tot ce e determinat, dar aşa încît

Socrate a sesizat acum în gîndire, în acelaşi timp, ceea ce este în repaus, ce e ferm. Acest element ferm al gîndului, substanţa, ceea-ce-e s t e- în-sine-şi-pentru-sine, ceea ce subzistă în mod absolut, a fost determinat ca fiind scopul şi, mai precis, adevărul, binele.

β. La această determinaţie a universalului se adaugă 44
determinaţia potrivit căreia acest bine, pe care trebuie să-l consider ca scop substanţial, trebuie să fie cunoscut de mine. Subiectivitatea infinită, libertatea conştiinţei de sine, şi-a făcut apariţia cu Socrate. Eu trebuie să fiu absolut prezent în tot ceea ce gîndesc. Epoca noastră reclamă în mod infinit şi absolut această libertate. Substanţialul este etern, e în sine şi pentru sine; el trebuie totodată să fie produs de mine; dar această contribuţie a mea este numai activitatea formală.

Ceea ce în general a făcut Socrate este faptul că el a redus adevărul a ceea ce e obiectiv la conştiinţă, la gîndirea subiectului, — moment infinit de important; cum spunea Protagora: ceea ce e obiectiv există numai prin raportarea lui la noi. Cît priveşte războiul dus de Socrate şi de Platon cu sofiştii, Socrate şi Platon nu s-au putut referi în filozofarea lor decît la cultura filozofică generală a timpului lor, iar aceasta era reprezentată de sofişti. Opoziţia lui Socrate şi Platon contra sofiştilor ei nu o fac ca ortodocşi, ea nu are semnificaţia implicată în condamnarea suferită de Anaxagora şi Protagora, nu se face în interesul moralităţii, religiei, moravurilor vechi ale elenilor. Dimpotrivă, reflexia, proclamarea conştiinţei ca factor care decide sînt elemente comune lui Socrate şi sofiştilor. Dar gîndirea adevărată cugetă astfel încît conţinutul său în aceeaşi măsură nu este subiectiv, ci obiectiv; aici e cuprinsă libertatea conştiinţei, faptul că, acolo unde este, conştiinţa se află la sine însăşi: tocmai aceasta e libertatea. Principiul lui Socrate este că omul trebuie să descopere în sine însuşi destinaţia sa, scopul său, scopul ultim al lumii, adevărul, ceea-ce-este-în-sine-şi-pentru-sine; că el trebuie să ajungă prin sine însuşi la adevăr. Este reîntoarcerea conştiinţei în sine, care e, dimpotrivă, determinată ca ieşire din subiectivitatea sa particulară; tocmai prin aceasta sînt înlăturate caracterul accidental al conştiinţei, capriciul, arbitrarul, particularitatea, prin faptul de a avea în interior această ieşire, de a avea ceea-ce-este-în-şi-pentru-sine. Obiectivitatea are aici sensul universalităţii, care este-în- 45
şi-pentru-sine, şi nu p e a c e l a al obiectivităţii exterioare; astfel adevărul este afirmat (*gesetzt*) ca mijlocit, ca

produs, ca stabilit prin gîndire. Moralitatea naivă, religia naivă sînt cum spune Antigona lui Sofocle : „Eternele legi ale zeilor există şi nimenea nu ştie de unde ne-au venit"*. Aceasta este moralitatea naivă, există legi, acestea sînt adevărate, juste ; dar acum a intervenit conştiinţa, încît ceea ce este adevărat trebuie să fie mijlocit prin gîndire. Despre cunoaşterea nemijlocită, despre credinţă etc. s-a vorbit mult în timpul din urmă : ştim în chip nemijlocit că Dumnezeu există, avem sentimente religioase, divine. Însă tocmai aici zace neînţelegerea : că acestea nu ar fi gîndire. Acest conţinut : Dumnezeu, binele, dreptatea etc., este conţinut al sentimentului, al reprezentării ; dar el este numai un conţinut spiritual, el este afirmat de gîndire : aceasta este pusă în mişcare, se bazează numai pe mijlocire. Animalul nu are religie, dar el simte ; ceea ce e spiritual aparţine numai gîndirii, omului.

În Socrate a răsărit conştiinţa că ceea ce e s t e e mijlocit prin gîndire. A doua determinaţie e aceea că aici apare o deosebire faţă de conştiinţa sofiştilor : anume că afirmarea (*das Setzen*) şi producerea proprii gîndirii sînt în acelaşi timp producere şi afirmare a ceva ce nu e afirmat, a ceva ce e s t e-în-sine-şi-pentru-sine : ceea ce este obiectiv, cu totul deasupra particularităţii intereselor, înclinaţiilor, puterea care domină particularul. Ceea ce e obiectiv este, la Socrate şi la Platon, pe de o parte subiectiv, pus prin activitatea gîndirii : acesta este momentul libertăţii, faptul că subiectul se găseşte la cele ce sînt ale lui, aceasta e natura spirituală ; dar, pe de altă parte, ceea ce e obiectiv este de asemenea obiectiv în sine şi pentru
46 sine, nu obiectivitate exterioară, ci universalitate spirituală. Acesta este adevărul ; în terminologie modernă, el e unitatea subiectivului şi obiectivului. Idealul lui Kant este fenomen, el nu este obiectiv în sine.

γ. Socrate a luat mai întîi binele numai în sensul particular al practicului : ce urmează să fie pentru mine substanţial în acţiune, iată de ceea ce trebuie să mă îngrijesc. Platon şi Aristotel au atribuit un înţeles mai înalt binelui : binele este generalul, nu este numai pentru mine ; este numai o formă, un mod al Ideii, este Ideea pentru voinţă. De aceea în istoriile mai vechi ale filozofiei se scoate în lumină, ca fiind meritul eminent al lui Socrate, faptul că el a inventat un nou concept, că el a adăugat etica filozofiei, care înainte nu se ocupa decît

* Sofocle, *Antigona*, vv. 454—457.

de natură. Ionienii au inventat filozofia naturii (fizica), Socrate etica, Platon a adăugat la ele dialectica, susține Diogenes Laertios *.

Mai de aproape privite lucrurile, învățătura lui Socrate este, într-adevăr, morală. Eticul este moralitate obiectivă și morală subiectivă (*Sittlichkeit und Moralität*), dar și numai moralitate obiectivă. Cînd este vorba de morală, momentul principal e judecata mea, intenția mea; latura subiectivă, opinia mea despre bine este aici elementul precumpănitor. Morală înseamnă că subiectul, în libertatea sa, instituie (*setzt*) din sine însuși determinațiile binelui, eticului, dreptului și, afirmînd din sine aceste determinații, totodată, suprimă această determinație a afirmării din sine, astfel încît ele sînt veșnice, ființînd în sine și pentru sine. Moralitatea obiectivă, ca atare, constă mai mult în faptul că binele în sine și pentru sine era cunoscut și înfăptuit. Atenienii dinainte de Socrate erau oameni cu moralitate obiectivă și nu oameni morali: ei înfăptuiau ceea ce era rațional în relațiile lor fără să reflecteze, fără să știe că erau oameni excelenți. Morala subiectivă adaugă 47
la acestea reflexia, faptul de a-și da seama că binele este acesta și nu altul. Moralitatea obiectivă este naivă; însoțită de reflexie, ea este morală subiectivă; deosebirea aceasta a fost provocată de filozofia kantiană, care este morală.

Întrucît Socrate a creat în felul acesta filozofia morală (așa cum o tratează el, ea devine populară), pe viitor toată vorbăria morală și filozofia populară îl vor proclama de patron și de sfînt al lor, atribuindu-i rolul înalt de paravan justificator al oricărei nefilozofii; la ceea ce s-a mai adăugat din plin și faptul că moartea lui a trezit interesul popular și mișcător pe care-l trezește suferința celui nevinovat. Cicero, care, pe de o parte, gîndea legat de prezent și, pe de altă parte, era de părere că filozofia trebuie să se acomodeze, Cicero, care nu i-a adus acesteia conținut nou, susține că meritul cel mai propriu și mai sublim al lui Socrate (părere repetată după el destul de des) este faptul „că el a coborît filozofia din cer pe pămînt, introducînd-o în case și în piețele publice (în viața de toate zilele a omului)"**. Acestea sînt spusele. Ele apoi sînt adesea înțelese și în sensul că cea mai bună și mai adevărată filozofie este o astfel de filozofie casnică și de bucătărie (filozofia ar fi un

* Libr. III, § 56.
** Cicero, *Tuscul. Quaest.*, V, 4.

fel de leac casnic, încît ea s-ar acomoda în toate privințele reprezentărilor obișnuite ale oamenilor) în care vedem prieteni și intimi întreținîndu-se despre dreptate etc. și despre ceea ce poate fi cunoscut pe pămînt, despre ce e adevărat în însăși viața de toate zilele, fără să ne fi dus în înălțimile cerului, sau mai curînd în adîncurile conștiinței; după părerea lor, acestea sînt lucruri pe care Socrate a fost primul care le-a cutezat. Dar lui Socrate nici nu i-a fost dat să ajungă să-și
48 dezvolte filozofia practică a sa; el parcursese mai înainte cu gîndirea sa toate speculațiile filozofiei de atunci, pentru a coborî în interiorul conștiinței, în interiorul gîndului. Acesta este universalul principiului.

Trebuie să luminăm mai de aproape această remarcabilă apariție, și în primul rînd istoria vieții lui Socrate, sau mai curînd însăși viața aceasta se împletește cu interesul pe care-l prezintă el pentru filozofie. Istoria vieții sale privește, pe de o parte, ceea ce-i aparține lui ca persoană particulară, pe de altă parte însă filozofia sa. Activitatea lui filozofică este strîns împletită cu viața sa, destinul său e unit cu principiul lui și este extrem de tragic. El este tragic nu în sensul superficial al cuvîntului, potrivit căruia orice nenorocire e numită tragică, de exemplu cînd moare cineva sau cînd cineva este executat, lucru trist, dar nu tragic. Vorbim îndeosebi de tragic cînd nenorocirea, moartea, lovește un individ valoros, cînd se cauzează o suferință nemeritată, o nedreptate unui individ. Astfel spunem despre Socrate că el a fost condamnat la moarte fără să fie vinovat și că acest fapt este tragic. O astfel de suferință îndurată fără vină nu este însă o nenorocire în ordinea rațiunii. Nenorocirea privește rațiunea numai atunci cînd ea este produsă de voința subiectului, de libertatea lui — totodată acțiunea, voința, acestuia trebuie să fie infinit justificată, să fie morală — și cînd printr-însa omul însuși poartă vina nenorocirii sale; la rîndul său, puterea [care acționează împotriva lui] trebuie să fie și ea justificată din punct de vedere moral, să nu fie o putere a naturii, puterea unei voințe tiranice: orice om moare, moartea naturală este un drept absolut, dar e numai dreptul pe care-l exercită natura asupra lui. În tragicul veritabil trebuie să fie de ambele părți puteri morale, justificate, care vin în conflict; așa este destinul lui Socrate. Destinul lui nu e numai destinul său personal, individual romantic, ci tragedia Atenei, tragedia Greciei este aceea care se desfășoară în acest destin, care este reprezentată prin el. — Avem aici două puteri

care păşesc una contra celeilate : una dintre puteri este dreptul divin, moralitatea obiectivă naivă — virtutea, religia, care sînt identice cu voinţa —, traiul liber urmînd legile în chip nobil, moral. În termeni abstracţi putem numi această putere libertate obiectivă, moralitate obiectivă, religiozitate, — propria esenţă a oamenilor ; ea este, pe de altă parte, ceea-ce-este-în-sine-şi-pentru-sine, ceea ce este veritabil, şi omul se găseşte în această uniune cu esenţa sa. Celălalt principiu este, dimpotrivă, dreptul tot atît de divin al conştiinţei, dreptul cunoaşterii (al libertăţii subiective) ; acesta este rodul pomului cunoaşterii binelui şi a răului, fructul cunoaşterii prin sine, adică al raţiunii : principiu universal al filozofiei pentru toate timpurile ce vor urma. Acestea sînt cele două principii pe care le vedem intrînd în conflict unul cu altul în viaţa şi în filozofia lui Socrate. 49

Mai întîi trebuie să vorbim despre *începutul istoriei vieţii sale*; destinul şi filozofia lui trebuie să fie tratate ca formînd o unitate.

Socrate, aşadar, a cărui naştere cade în al 4-lea an al olimpiadei a 77-a (469 a. Chr.)*, a fost fiul lui Sofronisc, pietrar de meserie ; mama lui a fost Fenareta, moaşă. Tatăl său l-a oprit lîngă sine să facă sculptură şi se povesteşte că Socrate a ajuns departe în această artă ; încă într-o epocă tîrzie i se atribuiau statui ale unor Graţii îmbrăcate care se aflau în Acropole a Atenei. (După moartea tatălui său, Socrate a devenit proprietarul unei mici averi.)**. Dar arta pe care o învăţase nu-l mulţumea. O mare curiozitate pentru filozofie şi dragoste de cercetări ştiinţifice puseră stăpînire pe el. El şi-a practicat meseria numai pentru a agonisi banii necesari pentru subzistenţă şi spre a se putea dedica studierii ştiinţelor. Atenianul Criton povesteşte că el l-a sprijinit pe Socrate băneşte pentru ca acesta să poată fi instruit de maeştrii tuturor artelor. Alături de practicarea artei sale şi mai ales după ce abandonase complet această artă, Socrate a citit toate operele filozofilor mai vechi pe care şi le-a putut procura ; el a ascultat în acelaşi timp îndeosebi pe Anaxagora, iar după alungarea acestuia din Atena, cînd Socrate era în etate de 37 de ani, pe Arhelau, considerat ca succesor al lui Anaxagora. În plus, Socrate a mai ascultat sofişti, celebri în alte ştiinţe, printre alţii pe Pro- 50

* Diog. Laertios, II, § 44 ; Menag., ad h. l.
** Tennemann, vol. II, p. 25.

dicos, vestit dascăl de elocvență — la Xenofon *, el îl amintește cu dragoste — și alți învățători: de muzică, de poezie etc. În general, el trecea drept om cultivat multilateral, instruit în tot ce era considerat ca necesar pe timpul acela **.

Amintim printre alte întîmplări din viața lui Socrate faptul că el și-a îndeplinit datoria de cetățean atenian apărîndu-și patria în războiul peloponezian pe timpul căruia a trăit; a participat la trei campanii ale acestui război***. Războiul peloponezian a fost hotărîtor în procesul de disoluție a vieții elene; el a pregătit acest proces; ceea ce s-a petrecut aici pe plan politic, s-a petrecut la Socrate pe planul conștiinței gînditoare. În aceste expediții, Socrate nu și-a cîștigat numai faima unui luptător viteaz, ci și meritul de a fi salvat viața altor compatrioți ai săi, ceea ce era considerat ca cea mai frumoasă faptă. În prima campanie a luat parte la asediul îndelungat al cetății Potidea din Tracia. Aici deja i se atașase Alcibiade; acesta povestește în *Banchetul* lui Platon **** (unde
51 ține un discurs elogios la adresa lui Socrate) că Socrate a fost în stare să îndure toate oboselile, suportînd calm și sănătos foamea și setea, căldura și frigul. Într-o încăierare ce se produsese în această expediție, Socrate îl zări pe Alcibiade rănit și doborît în mijlocul dușmanilor, îl scoase din mijlocul lor și, făcîndu-i drum printre ei, îl salvă pe el și armele sale. Comandanții l-au decorat pentru această faptă cu o coroană (*corona civica*) decorație destinată celui mai viteaz ostaș. Socrate n-a acceptat această decorație, ci obținu ca ea să fie dată lui Alcibiade. Se povestește că odată în cursul acestei campanii el a rămas nemișcat pe un petic de loc toată ziua și toată noaptea, pînă ce fu trezit din extazul său de soarele dimineții: stare în care el trebuie să se fi găsit de mai multe ori; stare cataleptică, care ar putea avea asemănare și înrudire cu somnambulismul ori cu magnetismul, în care conștiința lui senzorială dispărea cu totul: liberare fizică a abstracției interioare de ființa corporală concretă, detașare prin care individul se separă de eul său interior. Acest fenomen exterior este pentru noi o dovadă despre felul cum spiritul său se străduia să se adîncească în sine. În el vedem, în general, procesul de interiorizare a conștiinței, și îl vedem aici existînd în mod antropologic; ceea ce mai tîrziu

* *Memorab.*, II, 1, §§ 21 și 34.
** Diog. Laertios, II, §§ 18—20.
*** *Ibidem*, §§ 22—23; Platon, *Apolog. Socr.*, p. 28 (p. 113).
**** Platon, *Banchetul*, pp. 219—222 (pp. 461—466) [cap. 32—36].

va fi fenomen obişnuit îşi dă aici, prin el, cel dintîi, o înfăţişare fizică). — Cealaltă campanie Socrate a făcut-o în Beoţia, la Delium, o mică întăritură construită de atenieni nu departe de mare, unde ei au pierdut o bătălie nenorocită, totuşi neimportantă. Aici Socrate a salvat pe un alt prieten favorit al său, pe Xenofon. Anume, în cursul retragerii, Socrate îl văzu pe Xenofon, care îşi pierduse calul, zăcînd rănit pe pămînt. El îl luă pe umărul său şi-l duse de acolo, apărîndu-se în acelaşi timp, cu cel mai mare calm şi prezenţă de spirit, contra duşmanilor care îl urmăreau. — În sfîrşit, ultima sa campanie Socrate a făcut-o la Amfipolis în Edonis, pe ţărmul golfului în care se varsă rîul Strymon.

În afară de aceasta, Socrate a îndeplinit şi diferite sarcini 52
politice. Pe timpul cînd constituţia democratică de pînă aici a Atenei era suprimată de către lacedemonieni, care introduseră pretutindeni orînduieli aristocratice, ba chiar tiranice, cu care ocazie spartanii se instalaseră în parte în fruntea guvernului, Socrate fu ales în sfatul [celor cinci sute], corp-reprezentativ care luase locul poporului. El s-a distins şi aici prin neclintita fermitate cu care, împotriva voinţei celor treizeci de tirani şi a voinţei poporului, apăra ceea ce considera el ca just. Cu altă ocazie el a făcut parte din juriul care a condamnat la moarte pe cei zece comandanţi, deoarece, deşi aceştia ca amirali învinseseră, fără îndoială, în lupta de lîngă insulele Arginuse, totuşi, împiedicaţi fiind de furtună, nu pescuiseră morţii ca să-i îngroape pe ţărm şi neglijaseră să ridice trofee; adică, propriu-zis, fiindcă, nefiind învinşi, n-au pus stăpînire pe cîmpul de luptă şi astfel au voit să pară că au fost învinşi. Singur Socrate n-a voit să voteze această condamnare *, s-a declarat aici împotriva poporului democrat încă mai hotărît decît contra conducătorilor. În ziua de azi îi merge rău aceluia care spune ceva împotriva poporului: „Din punctul de vedere al inteligenţei, poporul este excelent, el înţelege tot şi are numai intenţii admirabile". În schimb, se înţelege de la sine că principii, guvernele, miniştrii „nu pricep nimic, voiesc şi săvîrşesc numai ceea ce e rău".

Alături de aceste raporturi cu statul — raporturi pentru Socrate mai mult întîmplătoare, în care el s-a angajat numai îndeplinind obligaţii generale de cetăţean, fără ca, din iniţiativă proprie, să facă din treburile statului ocupaţie principală

* Xenofon, *Memorab.*, I, 1, § 18; Platon, *Apol. Socr.*, p. 32 (pp. 120—121).

a sa, şi fără să se îmbulzească la conducerea afacerilor publice — adevărata îndeletnicire a vieţii sale a fost filozofarea despre
53 problemele etice cu oricine îi ieşea în cale. Filozofia lui, care plasa esenţa în conştiinţă, luată ca pe ceva universal, trebuie privită ca aparţinînd vieţii lui individuale. Ea nu este filozofie speculativă propriu-zisă, ci a rămas o acţiune individuală. Şi tot astfel conţinutul ei este adevărul acţiunii individuale înseşi. Esenţa, scopul filozofiei sale este organizarea acţiunii individuale a insului ca acţiune universal-valabilă. Din această cauză trebuie să vorbim despre propria lui fiinţă individuală; sau caracterul lui obişnuieşte a fi zugrăvit printr-o serie întreagă de virtuţi care împodobesc viaţa privată a omului. Şi anume aceste virtuţi ale lui Socrate trebuie considerate ca virtuţi în sensul propriu al cuvîntului, virtuţi pe care el le-a transformat, prin voinţă, în obişnuinţă, în ţinută. Trebuie să remarcăm că întrebuinţăm cuvîntul „virtute" mai mult cînd se vorbeşte de însuşirile anticilor decît de ale modernilor. Aceste însuşiri la cei vechi au în general caracter de virtute (virtute, precum şi individualitate, în opoziţie cu religiozitatea); ele sînt virtuţi omeneşti — la cei vechi, în tradiţia generală, individualitatea ca atare era lăsată în seama ei înseşi —, în timp ce la noi ele apar ca ceva ce nu e atribuit individului ca merit sau nu apar ca produs propriu al cutărui ins. Noi sîntem obişnuiţi să le considerăm mai puţin pe această latură a lor şi tot astfel mai puţin ca produs, ci mai curînd ca pe ceva ce e s t e, ca obligaţie morală; întrucît noi avem în mai mare măsură conştiinţa universalului, însuşi individualul pur, conştiinţa interioară proprie e pusă ca esenţă, ca datorie, ca universal. De aceea, la noi, aceste virtuţi fie că sînt realmente mai mult laturi ale predispoziţiilor naturale, fie că au forma necesarului în general. Pentru antici, dimpotrivă, individualul este forma generalului, încît el se înfăţişează ca o lucrare a voinţii individuale şi nu a virtuţii generale, apare deci ca
54 însuşire particulară. Tot astfel nici virtuţile lui Socrate n u au forma moravurilor sau a unei înclinaţii naturale ori a necesităţii, ci au forma unei determinări independente. E lucru cunoscut că înfăţişarea lui exterioară indica o natură stăpînită de pasiuni urîte şi vulgare; dar el a înfrînat această natură, cum şi mărturiseşte el însuşi.

El se înalţă în faţa noastră ca una dintre acele mari naturi plastice, acei indivizi turnaţi absolut dintr-o singură bucată, cum sîntem obişnuiţi să întîlnim adesea în acea epocă, — o operă

de artă clasică desăvîrşită care s-a ridicat ea însăşi la o atare înălţime. Aceste naturi nu sînt făcute de împrejurări, ci ele însele au realizat în mod independent dintr-însele ceea ce au fost; ele au devenit ceea ce ele însele au voit să fie şi au rămas credincioase faţă de ceea ce au devenit. Într-o operă de artă adevărată, latura prin care excelează este faptul că ea înfăţişează o idee oarecare, întrupează un caracter, încît fiecare trăsătură este determinată de această idee; şi întrucît s-a realizat aceasta, opera de artă este, pe de o parte, vie, pe de altă parte, frumoasă: frumuseţea supremă, realizarea cea mai desăvîrşită a tuturor laturilor individualităţii, se înfăptuieşte conform unui unic principiu interior. Astfel de opere de artă sînt şi oamenii mari ai acelei epoci. Individul cel mai plastic modelat ca om de stat este Pericle, şi în jurul lui, asemenea unor stele, sînt Sofocle, Tucidide, Socrate şi alţii. Ei şi-au modelat individualitatea lor dîndu-i existenţă, o existenţă particulară, un caracter care le domină fiinţa, un principiu realizat în toată fiinţa lor. Pericle s-a format absolut singur ca om de stat. Se povesteşte despre el că, din momentul în care s-a dedicat treburilor statului, n-a mai rîs, n-a participat la nici un banchet * şi a trăit numai pentru scopul căruia se dedicase. Tot astfel şi Socrate, prin arta şi forţa voinţei 55
sale conştiente de sine, şi-a format un caracter determinat, cîştigîndu-şi destoinicie în vederea îndeletnicirii căreia îşi dedicase viaţa. Mulţumită principiului său — conform căruia geniul convingerii interioare este baza care trebuie să fie considerată de om ca ceea ce importă în primul rînd — a atins el acea mărime, a exercitat acea îndelungată influenţă care e şi azi încă hotărîtoare în ce priveşte religia, ştiinţa şi dreptul. Tennemann repetă „că ştim, desigur, ce a fost el, dar nu ştim cum a devenit el ceea ce a fost **.

Socrate a fost un model de virtuţi morale: înţelepciune, modestie, cumpătare, stăpînire de sine, simţ de dreptate, vitejie, inflexibilitate, simţ ferm al echităţii în faţa tiranilor şi a δῆμος-ului, poporului fiind lipsit de cupiditate, de tendinţe spre dominare. Socrate a fost un bărbat înzestrat cu aceste virtuţi, un model de virtute, calm, pios. Indiferenţa lui faţă de bani este rezultatul propriei sale hotărîri, deoarece, potrivit moravurilor epocii, instruind tineretul, el ar fi putut

* Plutarh, *Pericle*, c. 5 şi 7.
** Tennemann, vol. II, p. 26.

cîştiga bani, ca şi ceilalţi dascăli. Pe de altă parte, aceasta era la libera alegere, nu ca la noi, unde retribuţia este ceva statornicit, încît cel ce n-ar lua nimic ar călca un obicei, ar face impresia că vrea să se distingă şi ar fi mai curînd dezaprobat decît lăudat; învăţămîntul nu era încă un lucru care să privească statul, abia sub împăraţii romani au existat şcoli cu dascăli salariaţi.

Cumpătarea lui Socrate în viaţă se datoreşte şi ea conştiinţei sale; dar ea nu este un principiu rigid, artificial, ci Socrate o practică după împrejurări: în societatea altora el era om de petrecere. Cel mai bine este zugrăvită de Platon cumpătarea lui în privinţa vinului. În *Simpozion* vedem ce înţelegea Socrate prin virtute. Avem aici o scenă foarte ca-
66 racteristică. În *Simpozion*, Alcibiade nu mai e treaz cînd intră la un banchet dat de Agaton cu ocazia victoriei cîştigate de o tragedie a sa, în ziua precedentă, la o serbare. Societatea băuse. Cum banchetul dura din ziua precedentă, oaspeţii, printre care era şi Socrate, au hotărît să bea puţin în seara aceea, nu cum era obiceiul la ospeţele greceşti. Alcibiade, văzînd că a sosit în societatea unor oameni treji şi că nu găseşte o dispoziţie ca aceea a sa, se declară rege al banchetului, întinzîndu-le celorlalţi cupa pentru a-i ridica la nivelul său. Însă despre Socrate spune că nu poate face nimic cu el, căci acesta rămîne cum este, oricît ar bea de mult. Platon pune apoi pe cel ce reproduce vorbirile celor de la banchet să povestească că Alcibiade la sfîrşit a adormit pe perne împreună cu ceilalţi; că dimineaţa, cînd s-a trezit, Socrate, cu paharul în mînă, se mai întreţinea încă cu Aristofan şi cu Agaton despre tragedie şi comedie, discutînd dacă cineva poate fi în acelaşi timp poet creator de tragedii şi creator de comedii; că după aceea Socrate, la ora obişnuită a ieşit, s-a dus în piaţa publică şi în gimnazii, ca şi cînd nimic nu s-ar fi întîmplat, şi a petrecut acolo toată ziua ca de obicei *. Aceasta nu e o cumpătare care ar consta din cît mai puţină plăcere, nu este o sobrietate şi mortificare intenţionată, ci o forţă a conştiinţei care se menţine chiar şi în mijlocul excesele corporale. Vedem din toate acestea că noi nu trebuie să ni-l închipuim nicidecum pe Socrate în felul litaniei despre virtutea morală.

Ceea ce se numeşte comportare faţă de alţii la Socrate este nu numai justă, adevărată, corectă, cinstită, manierată,

* Platon, *Banchetul*, pp. 212, 176, 213–214, 223 (pp. 447, 376–378, 449–450, 468–469).

ci el ne înfăţişează un exemplu de cea mai perfectă urbanitate atică, şi aceasta, atît la Xenofon, cît şi la Platon. Libertatea cea mai mare de mişcare în orice împrejurări, o uşurinţă la vorbă şi de a vorbi deschis, dar totdeauna cu prudenţă, convorbirea avînd un conţinut interior general, dar realizînd în acelaşi timp totdeauna contactul just, viu, liber cu indivizii şi cu situaţia în care ea se desfăşoară : comportare a unui om extrem de cultivat, care în relaţiile lui cu alţii nu accentuează niciodată prea apăsat ceea ce îi este propriu şi care evită ceva contrariant, dur pentru alţii. 57

Filozofia lui Socrate şi modul lui de a filozofa ţin de modul lui de viaţă. Viaţa lui şi filozofia lui sînt dintr-o singură bucată. Gîndirea lui filozofică n-a însemnat retragere din prezent şi din existenţa concretă în regiunile libere şi pure ale gîndului. Această legătură cu viaţa exterioară este însă întemeiată pe faptul că filozofia lui nu s-a încheiat în sistem ; dimpotrivă, modul lui de a filozofa conţine el însuşi (ca retragere din realitate, din ocupaţii, ca Platon) în sine tocmai această legătură cu viaţa obişnuită.

Acum, cît priveşte ocupaţia mai precisă a lui Socrate, învăţătura sa filozofică sau propriu-zis, relaţiile lui cu oricine (căci de o doctrină în sensul propriu al cuvîntului nu poate fi vorba), cu cei mai diferiţi oameni, aparţinînd tuturor claselor, avînd vîrstele cele mai diverse şi ocupaţii foarte diferite, deci cît priveşte viaţa lui de relaţii filozofice, ea s-a desfăşurat în exterior, ca viaţa atenienilor în general. Adică cea mai mare parte a zilei o petreceau, fără ocupaţie propriu-zisă, prin piaţă, sau hoinărind în palestrele publice, unde în parte îşi făceau exerciţiile gimnastice, dar mai cu seamă stăteau la taifas. Acest fel de conduită nu era posibil decît potrivit modului de viaţă atenian : cele mai multe munci pe care le face azi un cetăţean liber al unei ţări — deopotrivă un republican liber, ca şi un cetăţean liber al imperiului — le îndeplineau sclavii şi erau considerate ca fiind nedemne pentru bărbaţii liberi. Cetăţeanul liber putea fi şi meşteşugar, însă el avea sclavi care făceau treburile, aşa cum are azi un maistru ucenici. În ziua de azi, o astfel de viaţă hoinară nu s-ar potrivi de loc cu moravurile noastre. Aşa hoinărea şi Socrate, întreţinîndu-se permanent şi schimbînd păreri etice *. (Un oarecare 58

* Xenofon, *Memorab.*, I, 1, § 10.

pantofar cu numele Simon l-a frecventat mult pe Socrate şi a scris dialoguri socratice.) Ce făcea Socrate este ceea ce îi aparţine în propriu, ceea ce în general poate fi numit moralizare; dar aceasta nu este un fel de predică, de admonestare, de învăţătură şi moralizare tristă etc., deoarece aşa ceva nu-şi avea loc printre atenieni şi în cuprinsul urbanităţii atice; aşa ceva nu este un raport reciproc, liber, raţional. Ci Socrate angaja cu toată lumea conversaţii, condus de acea desăvîrşită urbanitate atică care, fără să afişeze pretenţii şi prezumţii, fără a voi să instruiască pe alţii şi să le impună, păstrează integral drepturile libertăţii şi o cinsteşte, înlăturînd totodată tot ceea ce este brut. Astfel, dialogurile lui Xenofon, dar cu deosebire acelea ale lui Platon, aparţin celor mai perfecte modele de fină cultură socială.

1. În această conversaţie este cuprinsă filozofarea lui Socrate, şi în general după nume cunoscuta m e t o d ă s o c r a t i c ă, care, după natura ei, trebuia să fie dialectică. Maniera lui Socrate nu este ceva făcut, [ceva forţat]; în schimb, dialogurile modernilor, tocmai fiindcă această formă nu era justificată de nici un temei interior, trebuiau să devină plictisitoare şi încete. Principiul filozofării lui Socrate, din contra, coincide cu însăşi metoda ca atare. În consecinţă, ea poate nici să nu fie numită metodă, ci ea este un mod ce se identifică, total cu ceea ce are specific Socrate. Principalul ei conţinut este cunoaşterea binelui ca fiind absolutul, îndeosebi în legătură cu acţiunile noastre. Această problemă o consideră
59 atît de importantă, încît ştiinţele, cercetarea a ceea ce e general în natură şi în spirit etc. pe de o parte le înlătura el însuşi, iar pe de altă parte cerea altora să le înlăture *. Astfel putem spune că, din punctul de vedere al conţinutului filozofia lui Socrate era o filozofie cu totul practică. Însă metoda socratică constituie latura principală a acestei filozofii.

Conversaţia lui Socrate (această metodă) avea particularitate: α) de a-l face pe fiecare, cu o anumită ocazie, să reflecteze asupra îndatoririlor sale, ocazie care se oferea de la sine sau pe care o provoca el însuşi intrînd în atelierele croitorilor şi pantofarilor şi angajîndu-se într-o discuţie cu ei. În chipul acesta, el intra în vorbă cu tineri şi bătrîni, cu pantofari şi fierari, cu sofişti şi oameni politici, cu cetăţeni de

* Xenofon, *Memorab.*, I, 1, §§ 11—16; Aristotel, *Metaphys.*, I, 6.

tot felul, ocupîndu-se de interesele lor, fie ele interese casnice, probleme de educaţie a copiilor, fie interese legate de ştiinţă, de cunoaşterea adevărului etc.; pleca de la un scop pe care i-l oferea întîmplarea şi β) îi conducea pe toţi aceştia de la cazul determinat la gîndirea generalului, trezea în fiecare capacitatea de a gîndi prin propriile sale forţe, producea convingerea şi conştiinţa despre ceea ce este just: ce e general, adevărat şi frumos, valabil în sine şi pentru sine. Acest lucru el îl realiza cu ajutorul faimoasei metode socratice. Despre această metodă să vorbim înainte de a trata despre conţinutul filozofiei lui Socrate. — Metoda are mai ales două laturi: α) dezvoltarea generalului din cazul concret * şi scoaterea la lumina zilei a conceptului care în sine există în orice conştiinţă; β) dizolvarea generalului, a determinaţiilor admise, devenite rigide, ale reprezentării şi gîndirii, determinaţii primite în mod nemijlocit în conştiinţă, şi infirmarea acestora prin ele înseşi şi prin concret. Acestea sînt laturile generale ale metodei lui Socrate.

a. Mai precis, unul dintre momentele metodei lui de la care pleca de obicei este acesta: propunîndu-şi să trezească în om gîndirea, el caută să trezească neîncrederea în presupoziţiile ei, după ce credinţa se clătinase deja şi oamenii erau nevoiţi să caute în ei înşişi ceea ce este. El se face că acceptă reprezentări obişnuite, începe de la ele; acest lucru îl face şi cînd vrea să dea de gol maniera sofiştilor. Acest procedeu îi apare interesant cu deosebire cînd este vorba de tineri: ei trebuie să simtă nevoia de cunoaştere (nevoia de a gîndi prin ei înşişi). Faptul că el acceptă reprezentări obişnuite, că le primeşte de la altul dă impresia că el se înfăţişează ca unul care nu ştie şi care îi face pe ceilalţi să vorbească, fiindcă el nu cunoaşte lucrul respectiv; şi atunci întreabă cu aparentă naivitate cerînd să i se spună de ceilalţi, să-l înveţe şi pe el. Aceasta este latura celebrei *ironii socratice*. — Ea are la el forma subiectivă a dialecticii; ea este un mod de conduită în contactul cu oamenii: dialectica este temeiul obiectului, ironia este un mod particular de comportare de la persoană la persoană. Ceea ce voia el să obţină cu ajutorul ei era ca ceilalţi să se pronunţe, să arate care le sînt principiile. Şi din fiecare teză determinată sau din dezvoltarea ei, Socrate deriva contrariul a ceea ce exprima respectiva teză; anume el nu 60

* Aristotel, *Metaphys.*, XIII, 4.

afirma contrariul acestei teze sau definiții, ci, examinînd această determinație, arăta cum chiar în ea însăși se cuprinde tocmai contrariul ei. Sau uneori el dezvoltă dintr-un caz concret și contrariul lui. Din ceea ce oamenii consideră ca fiind adevărat, el îi face să tragă ei înșiși consecințe și să recunoască apoi că acestea vin în contradicție cu altceva, considerat de ei tot ca principiu ferm. În felul acesta, Socrate îi învață deci pe aceia cu care intra în vorbă să știe că nu știu nimic; ba, ceea ce e mai mult, el însuși spunea despre sine că nu știe nimic și că, prin urmare, nici nu-i învață pe alții. De fapt, se și poate
61 spune că Socrate nu știa nimic, deoarece el n-a ajuns să aibă o filozofie și să elaboreze o știință. El își da seama de acest lucru și nici n-a fost scop al lui să aibă o știință.

Pe de o parte, această ironie pare a fi ceva neadevărat: Socrate spune că el nu știe cutare lucru și-i sondează pe oameni; dar, privind mai de aproape, aceasta înseamnă că nu se știe ce reprezentări are celălalt despre obiectul în discuție. Cînd se discută despre lucruri care prezintă interes general și se susține una și alta despre ele, raportul este totdeauna acela că fiecare ins presupune anumite reprezentări ultime, cuvinte ultime, care, fiind generale, sînt presupuse cunoscute, așa încît această cunoștiință ar fi reciprocă. Dacă însă într-adevăr e vorba să se ajungă la cunoaștere [veritabilă], tocmai aceste presupoziții sînt acelea care trebuie supuse examenului. — Astfel, în timpul din urmă se discută mult despre credință și rațiune: credința și cunoașterea sînt interese ale spiritului care ne preocupă în prezent; în aceste discuții fiecare se comportă ca și cînd el ar ști bine ce este rațiunea etc. și trece de nepolitețe să-l întrebi ce este rațiunea, presupunîndu-se că acest lucru îl știe oricine. Cele mai multe dispute se nasc pe această temă. Acum zece ani * un teolog celebru a formulat 90 de teze despre rațiune; erau probleme foarte interesante, dar nu s-a ajuns la nici un rezultat, cu toate că s-a dus discuție mare în jurul acelor teze: cutare susține credința, celălalt rațiunea și lucrurile se opresc aici, la această opoziție. Rațiunea și credința se deosebesc, desigur, una de alta, dar unicul mod prin care s-ar putea produce o înțelegere este tocmai explicarea a ceea ce se presupune drept cunoscut (nu se știe ce este credința și ce este rațiunea). Numai prin indicarea determinațiilor poate ieși la iveală elementul comun, numai astfel

* Prelegerile din 1825.

pot deveni fructuoase acest fel de probleme şi eforturile de 62
rezolvare a lor; altfel se poate discuta şi flecări ani îndelungaţi despre ele fără să se realizeze nici un progres.

Ceea ce conţine mare în ea ironia lui Socrate este faptul că prin ea omul este adus să-şi concretizeze reprezentările abstracte, să le dezvolte. Cînd spun că eu ştiu ce este raţiunea, ce este credinţa, acestea nu sînt decît reprezentări cu totul abstracte. Ca ele să devină concrete e necesar să fie explicate, să se pornească de la presupoziţia că nu se ştie, propriu-zis, ce sînt ele. Această explicare a unor astfel de reprezentări o provoacă Socrate; şi acesta este adevăratul conţinut al ironiei socratice. Unul vorbeşte de credinţă, celălalt de raţiune, dar nu se ştie ce-şi reprezintă ei prin aceste cuvinte; totuşi unicul lucru care importă este conceptul, aducerea lui în conştiinţă; este vorba de a dezvolta ceea ce e numai reprezentare şi de aceea ceva abstract.

S-a vorbit mult şi în timpul din urmă despre ironia socratică. Ceea ce este simplu în ea este numai faptul că Socrate accepta ca valabil ceea ce i se răspundea, aşa cum acesta era nemijlocit reprezentat, admis. (Orice dialectică acceptă ca valabil ceea ce, zice-se, trebuie să fie valabil, îl acceptă ca şi cînd ar fi valabil şi lasă distrugerea interioară însăşi să se dezvolte într-însul; ironia universală a lumii.) Unii au voit să facă cu totul altceva din această ironie, conferindu-i amploarea unui principiu general. Friedrich von Schlegel este acela care a avut mai întîi acest gînd, iar Ast l-a repetat. După ei, ironia ar fi modul suprem de comportare al spiritului şi a fost înfăţişată că fiind tot ce e mai divin. Ast spune: „Cea mai vie iubire de tot ce e frumos în Idee, ca şi în viaţă, anima conversaţiile lui, ca viaţă interioară, insondabilă". Această viaţă ar fi ironia. „De ironie el se folosea mai cu seamă contra sofiştilor, pentru a doborî prezumţia ştiinţei lor". Această ironie este o întorsătură dată filozofiei lui Fichte; ea derivă din această filozofie şi constituie un punct esenţial pentru înţelegerea noţiunilor cu care operează epoca cea mai nouă. Ea înseamnă li- 63
chidarea tuturor lucrurilor de către conştiinţa subiectivă: „Eu sînt acela care prin gîndirea mea cultivată pot reduce la nimic toate determinaţiile, determinaţii ale dreptului, ale moralităţii obiective, ale binelui etc.; şi eu ştiu că, atunci cînd ceva îmi apare ca bun, ca valabil, eu pot să-l socotesc şi invers. Mă ştiu pe mine absolut stăpîn peste aceste determinaţii, le pot face să fie valabile şi tot astfel să nu fie; totul este pentru

mine adevărat numai în măsura în care îmi convine mie în acest moment". — Ironia este jocul cu toate; această subiectivitate nu mai ia nimic în serios. Ea consideră ceva în serios, dar îl nimicește din nou și poate transforma totul în pură aparență. Orice adevăr înalt și divin se dizolvă în nimic (în trivial), orice seriozitate este în același timp glumă. De ironie ar ține chiar seninătatea greacă, așa cum se manifestă ea deja în poemele lui Homer, unde Amor își bate joc de puterea lui Zeus și a lui Marte, Vulcan, șchiopătînd, servește zeilor vin, iar nemuritorii zei se pornesc peris nesfîrșit, unde Juno o pălmuiește pe Afrodita. S-a găsit tot astfel ironie în sacrificiile anticilor care consumau ei înșiși ceea ce era mai bun, în durerea care surîde, în fericirea și veselia cea mai mare, fericire care stoarce lacrimi, în rîsul sarcastic al lui Mefistofel, în general în orice trecere dintr-o extremă într-alta, de la ceea ce e excelent la ceea ce e mai rău: duminică dimineața plin de umilință, cazi în țărînă, doborît de cea mai profundă pocăință, lovindu-te în pieptul zdrobit de păreri de rău, iar seara mănînci și bei pînă nu mai poți, te rostogolești în toate plăcerile, jug contra căruia sentimentul demnității proprii trebuie iarăși să intervină. Ipocrizia este înrudită cu ironia aceasta, este cea mai mare ironie. „Viața interioară cea mai profundă" de care vorbește Ast este tocmai bunul plac subiectiv, divinitatea aceasta interioară care se știe pe sine deasupra a toate. — Ca inițiatori ai acestei ironii, despre care ni se spune că este „viața cea mai profund interioară", au fost desemnați pe nedrept Socrate și Platon, cu toate că ei au un moment de
64 subiectivitate. I-a fost hărăzit epocii noastre să pună în valoare această ironie. Se pretinde că divinul trebuie să fie ținuta negativă, contemplarea, conștiința deșertăciunii tuturor lucrurilor; singură vanitate a mea mai rămîne în picioare în mijlocul acelei deșertăciuni. A face din conștiința nimicniciei tuturor lucrurilor ceva suprem, poate fi, desigur, o viață profundă, dar profunzimea aceasta nu e decît o adîncime a vidului, cum poate apărea în vechea comedie a lui Aristofan. Ironia lui Socrate este foarte departe de această ironie a epocii noastre. La Socrate, ironia are, ca și la Platon, o semnificație limitată. Ironia **determinată** a lui Socrate este mai mult o manieră de a conversa, este seninătatea sociabilă; ea nu înseamnă nicidecum acea negație pură, acea comportare negativă; nu este rîs sarcastic, nici fățărnicia că Ideea ar fi numai glumă. Ironia **tragică** a lui Socrate este însă opoziția reflectării

lui subiective împotriva moralității existente; ea nu e conștiința că el se găsește deasupra acestei moralități, ci scopul lipsit de prevenție de a îndruma spre a d e v ă r a t u l bine, spre Ideea generală.

b. Al doilea moment este ceea ce Socrate a numit mai precis a r t a m o ș i t u l u i, moștenită oarecum de la mama sa *, arta de a ajuta gîndurile să vină pe lume, gînduri pe care le conține deja conștiința fiecărui om, arta de a descoperi în conștiința concretă, nereflectată generalul concretului sau de a deriva, din ceea ce este afirmat ca general, contrariul acestuia, cuprins deja în el. Aceasta Socrate o face prin întrebări, motiv pentru care procedeul acesta , constituit din întrebări și răspunsuri, a fost numit metodă socratică. Însă această metodă conține mai mult decît ceea ce se dă în întrebări și răspunsuri. Socrate întreabă și cere să i se răspundă; întrebarea are un scop, în schimb răspunsul pare a fi întîmplător. În dialogul tipărit, răspunsurile sînt cu totul la discreția autorului; 66
dar a găsi în realitate oameni care răspund astfel este altceva. Despre tinerii care îi răspund lui Socrate se poate spune că sînt firi plastice; ei răspund numai exact la întrebare, iar acestea sînt puse astfel încît să ușureze foarte mult răspunsul, excluzînd în același timp orice arbitrar. Această manieră implică în ea plasticul însuși și o vedem înfățișată în expunerile pe care le face Socrate la Platon și la Xenofon. Acestui fel fel de a răspunde îi este cu deosebire opus acela în care se răspunde altceva decît ceea ce se întreabă, în care nu se răspunde în legătură cu întrebarea. La Socrate, dimpotrivă este respectată perspectiva (punctul de vedere), latura pe care o stabilește cel ce întreabă, cel ce răspunde replicînd numai din același punct de vedere. Alta este maniera acolo unde interlocutorul vrea să se și facă remarcat, introducînd un alt punct de vedere; fără îndoială, acesta este spiritul unei conversații vii. Dar o astfel de întrecere este exclusă din această manieră socratică de a răspunde; principalul era aici să nu te îndepărtezi de subiect. Dorința să ai cu orice preț dreptate, să te impui, întreruperea discuției cînd observi că ajungi în încurcătură, devierile printr-o glumă sau prin refuzul de a răspunde, toate aceste procedee sînt excluse din maniera socratică; ele nu aparțin bunelor moravuri și cu deosebire nu fac parte din desfășurarea conversației socratice. De aceea nu trebuie să ne

* Cf. Platon, *Teetet*, p. 210 (p. 322).

mirăm că, în dialoguri, cei întrebaţi răspund atît de precis în sensul în care sînt întrebaţi; acesta este aspectul plastic al manierei socratice. Dimpotrivă, în cele mai bune dialoguri moderne se amestecă totdeauna arbitrarul a ceea ce e întîmplător. Deosebirea aceasta se referă deci la exterior, la ceea ce este de natură formală.

Lucrul principal spre care tindea Socrate cu întrebările lui nu era altceva decît scoaterea a ceva general din particularul reprezentărilor, al experienţei noastre, din ceea ce există în chip naiv în conştiinţa noastră. Pentru a aduce la conştiinţă în această formă generală ceea ce e bine şi ceea ce e just, Socrate pleca de la cazuri concrete, de la ceva acceptat de în-
66 săşi persoana cu care se întreţinea. De pe această primă poziţie el nu înainta, pe baza legăturii conceptelor şi în virtutea purei necesităţi, mai departe, ceea ce ar fi o deducţie, un raţionament sau, în general, o concluzie stabilită prin concept, ci Socrate analiza acest concept aşa cum este el prezent, fără gîndire, în conştiinţa naturală, universalul confundat în materie, aşa încît scotea de aici generalul ca general; el izola apoi concretul (accidentatul), indica gîndul general implicat în el şi aducea în felul acesta la conştiinţă o propoziţie generală, o determinaţie generală. Acest mod de a proceda îl şi întîlnim deosebit de des în dialogurile lui Platon, la care poate fi constatată o excepţională abilitate în această privinţă. Acest procedeu este identic cu felul în care se formează conştiinţa generalului în orice om; formarea conştiinţei de sine, dezvoltarea raţiunii este conştiinţa generalului. Copilul, omul lipsit de cultură trăiesc în reprezentări concrete singulare; însă adultul şi cel ce se cultivă, întrucît — făcînd acest lucru — se retrage în sine, cîştigă acum prin reflectarea asupra generalului şi fixarea lui o libertate de mişcare în lumea abstracţiilor şi a gîndurilor asemănătoare cu aceea pe care mai înainte o manifestau în domeniul reprezentărilor concrete. Separarea aceasta [a generalului] de particular este întreprinsă cu mare prolixitate, sînt aduse o mulţime de exemple. Dar pentru noi, care sîntem formaţi întru reprezentarea abstractului, care încă în tinereţe învăţăm principii (noi cunoaştem generalul şi-l putem sesiza), felul socratic al aşa-numitei condescendenţe — degajarea generalului din atîtea date particulare, acea complacere în exemple — are adesea ceva obositor, plictisitor. Generalul în cazul concret ne este îndată prezent ca general; reflexia noastră este deja obişnuită cu generalul şi

noi nu avem nevoie de degajarea meticuloasă, fastidioasă a acestuia; şi, după ce Socrate a degajat abstracţia şi a pus-o în faţa 67
conştiinţei, iarăşi nu avem nevoie ca, pentru a o fixa ca general, să ni se aducă o atît de mare cantitate de exemple şi să mai fie repetat cel dintîi pentru ca prin această repetare să se producă fermitatea subiectivă a abstracţiei.

Lucrul principal este astfel dezvoltarea generalului dintr-o reprezentare cunoscută, prin propria conştiinţă a acelora cu care se întreţine Socrate. Primul rezultat poate fi că conştiinţa se miră de faptul că este conţinut aşa ceva în ceea ce e cunoscut, ceva ce ea n-a căutat de loc în acesta. De exemplu, oricine cunoaşte devenirea are reprezentarea devenirii. Dacă reflectăm asupra devenirii, constatăm că ceea ce devine nu există şi totuşi totodată există; în devenire avem şi fiinţă şi nefiinţă. Şi cu toate acestea devenirea este această reprezentare simplă: ea e o unitate de deosebiri, care sînt între ele atît de enorm deosebite cum sînt fiinţa şi neantul; devenirea este identitatea fiinţei şi neantului. Ne poate surprinde faptul că în această reprezentare simplă există o diferenţă atît de enormă.

c. Dezvoltînd acest general, r e z u l t a t u l obţinut de Socrate era pe de o parte, rezultatul formal de a aduce pe interlocutori la convingerea că, deşi crezuseră că cunosc atît de bine obiectul [în discuţie], îşi dau acum seama că „ceea ce am ştiut s-a infirmat pe sine însuşi". Aşadar, Socrate diviza întrebările în aşa fel încît interlocutorul era constrîns să admită poziţii care conţineau contrariul poziţiei de la care plecase. Aceştia, confruntîndu-şi reprezentările, veneau în contradicţie cu ei înşişi. — Acesta este conţinutul celei mai mari părţi a convorbirilor lui Socrate. Prin urmare, Socrate a dezvoltat puncte de vedere care erau opuse celui pe care îl avea la început conştiinţa. Primul efect al acestui procedeu era deci tulburarea conştiinţei în sine, încît aceasta ajungea în încurcătură. Provocarea acestei încurcături, iată tendinţa principală a întreţinerilor lui Socrate! Prin aceasta el vrea să trezească judecata, conştiinţa, ruşinea de faptul că ceea ce credem că este adevărul 68
încă nu e adevărul, că, dimpotrivă, acest presupus adevăr se clatină. De aici trebuia să se nască nevoia de a depune un efort mai serios spre a ajunge la cunoaştere. Aceasta este latura principală a comportării socratice.

Exemple în această privinţă ne dă Platon în al său *Menon*. Aici Socrate întreabă: „Menon, pe zei, spune-mi ce crezi că

e virtutea?". Menon trece îndată la deosebiri, definind virtutea bărbatului, a femeii: „Virtutea bărbatului este aceea de a fi destoinic în treburile statului şi în acelaşi timp, de a ajuta prietenilor şi a face rău duşmanilor; virtutea femeii este să-şi conducă gospodăria; alta este virtutea copilului (a băiatului), a tînărului, a moşneagului" etc. Socrate se angajează cu el în discuţie, replicînd că nu despre aceasta l-a întrebat, ci despre „virtute în general, care cuprinde în ea toate virtuţile. Menon: Aceasta este puterea de a sta în fruntea altora, de a porunci". Socrate face observaţia: „Virtutea băiatului şi a sclavului nu constă în a porunci". Menon răspunde că nu ştie ce ar putea fi virtutea în general, aceea ce s-ar găsi în toate virtuţile. Socrate: Este ca şi cu figura, care este ceea ce au comun rotundul, cvadrunghiularul" etc.* Intervine apoi o digresiune. „Menon: Virtutea este putinţa de a-ţi procura bunurile pe care le doreşti". Socrate ripostează că: α) este lucru de prisos să îngrămădim bunuri „cînd ştim că omul nu doreşte ceea ce ştie că e un rău"; β) „deci aceste bunuri trebuie să fie agonisite pe cale justă". Socrate îl aduce pe Menon în încurcătură; se vede că reprezentările lui Menon sînt false. Acesta spune atunci: „Mai demult, înainte de a te cunoaşte personal, am auzit despre tine, Socrate, că tu însuţi eşti în îndoială (ἀπορεῖς) şi-i aduci şi pe alţii într-o astfel de stare (îi încurci). Şi acum mă vrăjeşti şi pe mine (γοητεύεις καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπᾴδεις), încît sînt în mare
69 încurcătură (ἀπορίας). Şi, ca să vorbesc în glumă, îmi vine să cred că tu semeni leit cu peştele de mare numit torpilă. Căci despre el se spune că face să încremenească pe oricine se apropie de el şi îl atinge. Aşa ai făcut tu cu mine, mi-ai narcotizat (ναρκᾷν) şi sufletul şi trupul, căci nu mai ştiu să-ţi răspund; şi doar de zeci de mii de ori am ţinut cuvîntări (λόγους) în faţa multor oameni despre virtute şi, după cum mi s-a părut, am vorbit foarte bine. Acum însă nu ştiu absolut de loc ce trebuie să spun. De aceea tu chibzuieşti bine lucrurile cînd nu călătoreşti printre străini; aceştia lesne te-ar ucide „socotindu-te vrăjitor" **. Socrate vrea „să caute" ma departe. Atunci Menon spune: „Cum poţi căuta ceva despre care afirmi că nu ştii ce este? Poţi dori tu ceva ce nu cunoşti? Dacă-l găseşti în mod întîmplător, cum vei recunoaşte că acest ceva

* Platon, *Menon*, pp. 71—76 (pp. 327—337).
** *Ibidem*, pp. 77—80 (pp. 339—346).

este ceea ce ai căutat, deoarece tu mărturiseşti că nu-l cunoşti ?"* În felul acesta sfîrşesc o mulţime de dialoguri xenofontice şi platonice, lăsîndu-ne cu totul nesatisfăcuţi în ceea ce priveşte rezultatul (conţinutul). Astfel, în *Lysis* [discuţia dusă în jurul problemei]: ce produce iubire şi prietenie între oameni ? *Republica* are ca introducere: Ce este just ? Punerea aceasta în încurcătură are ca efect de a îndemna la reflectare, şi acesta este scopul urmărit de Socrate. Această latură pur negativă este lucrul esenţial. În general, filozofia trebuie să înceapă cu o încurcătură şi aceasta o produce pentru sine filozofia: trebuie să te îndoieşti de toate, trebuie să părăseşti toate presupoziţiile spre a redobîndi totul, ca produs pe baza conceptului.

Elementul afirmativ pe care îl dezvoltă în conştiinţă Socrate, iată ce trebuie arătat acum mai de aproape. Acest ce afirmativ nu este altceva decît binele, în măsura în care el 70
este produs din conştiinţă cu ajutorul cunoaşterii: binele, frumosul pe care-l cunoaştem, ceea ce numim Idee, veşnicul, binele, universalul în sine şi pentru sine, care este determinat prin gînd. Acest gînd liber produce generalul, adevărul şi, întrucît acesta e scop, binele. În această privinţă Socrate se deosebeşte de sofişti, este chiar opus lor. Aceştia spun că omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce e încă nedeterminat; e cuprinsă aici încă propria determinaţie a omului; omul trebuie să facă scop din sine; se cuprinde încă aici particularul. Şi la Socrate găsim judecata că omul este măsura, dar omul ca gîndire; acest lucru, exprimat în mod obiectiv, este adevărul, binele. Nu e îngăduit să-i considerăm pe sofişti drept criminali fiindcă n-au făcut din bine principiu; aceasta ţine de lipsa de linie fermă a epocii; descoperirea binelui nu fusese încă făcută de către Socrate; de acum vom avea la bază totdeauna binele, adevărul, ceea ce este just. „Omul este măsura tuturor lucrurilor" exprimă o treaptă a culturii; faptul însă că binele este scop în sine e descoperirea lui Socrate în cuprinsul culturii, în conştiinţa omului. Prin urmare, nu este nici o crimă faptul că această descoperire n-au făcut-o alţii mai înainte, căci orice descoperire vine la timpul ei.

2. Aceasta este, expusă pe scurt, maniera (şi filozofia) lui Socrate. S-ar părea că încă n-am spus mult despre filozofia lui Socrate, mărginindu-ne numai la arătarea principiului.

* Cf. Platon, *Menon*, p. 80 (p. 347).

Însă acesta este lucrul principal, anume că conştiinţa lui Socrate a fost aceea care pentru prima dată a ajuns la acest ce abstract. B i n e l e este universalul, el nu mai e atît de abstract, este ceva produs de gîndire ; el nu e acel νοῦς al lui Anaxagora, ci este universalul care se determină pe sine în sine însuşi, se realizează şi trebuie realizat, binele ca scop al lumii, al individului. Binele este un principiu în sine concret, dar care încă nu este înfăţişat în determinaţia lui concretă. În această ţinută
71 abstractă rezidă neajunsul principiului socratic. Ceva afirmativ nu poate fi spus despre el, deoarece el nu are dezvoltare mai departe.

a. P r i m a determinaţie în ce priveşte principiul socratic este marea determinaţie, totuşi numai formală, potrivit căreia conştiinţa scoate din sine însăşi ceea ce este adevărul şi din ea trebuie să-l scoată. Acesta este principiul libertăţii subiective : întoarcerea conştiinţei în sine însăşi.

În conştiinţa lui Socrate însuşi, acest principiu era înţeles în sensul că celelalte ştiinţe nu-i sînt omului de nici un folos, omul trebuind să se îngrijească numai de ceea ce constituie esenţial natura sa morală, spre a face ceea ce este mai bine şi a cunoaşte ceea ce e mai adevărat. Îl vedem pe Socrate învăţînd pe fiecare să găsească acest universal, acest absolut în conştiinţă, ca esenţă nemijlocită a sa. Vedem cum, la Socrate, legea, adevărul şi binele, care mai înainte erau prezente ca ceva existent, ceva ce e s t e, se reîntorc în conştiinţă. Dar această reîntoarcere nu este un fenomen izolat, întîmplător, apărut în acest individ Socrate. Noi trebuie să-l înţelegem pe Socrate şi apariţia lui. In conştiinţa generală, în spiritul poporului căruia aparţinea Socrate, vedem convertindu-se moralitatea obiectivă (*Sittlichkeit*) în morală subiectivă (*Moralität*) ; Socrate stă în fruntea acestei prefaceri ca o conştiinţă a ei. Spiritul lumii începe aici o cotitură pe care mai tîrziu el a înfăptuit-o complet. De pe această poziţie superioară trebuie privit atît Socrate, cît şi poporul atenian cu Socrate în mijlocul lui. Aici începe reflexia conştiinţei în sine însăşi, începe ştiinţa conştiinţei de sine ca atare, ştiinţa că ea este esenţa sau, dacă vrem, că ea, conştiinţa, Dumnezeu, este spirit şi, dacă vrem, într-o formă mai neevoluată, mai sensibilă, că Dumnezeu îmbracă formă umană. Această epocă începe acolo unde se renunţă la esenţă ca fiinţă, fie ea fiinţă abstractă, gîndită, ca pînă acum. Dar, în general,
72 la un popor moral (*an einem sittlichen Volke*) care se află în culmea înfloririi lui, această epocă apare ca o prăbuşire imi-

nentă sau care începe şi nu este încă împiedicată în mersul ei. Căci moralitatea sa (*seine Sittlichkeit*) consta, cum era în general cazul la popoarele antice — în faptul că moralitatea există ca natură morală (*sittlich*), ca universal dat, fără să fi avut forma convingerii individului, sălăşluită în conştiinţa sa individuală, ci forma absolutului nemijlocit. Ea este legea prezentă, valabilă fără să fie supusă examenului, cercetării; ea este cuvîntul suprem, iar conştiinţa este în sine liniştită. Conştiinţa morală (*das moralische Bewußtsein*) însă se întreabă: „Oare este aceasta într-adevăr în sine lege?". Fără îndoială, ea este o lege a statului, ea trece de voinţa zeilor; în felul acesta, ea este destin general, avînd forma a ceva-ce-e s t e, ce există; toţi o recunosc ca atare. Dar conştiinţa, care se reîntoarce în sine din tot ceea ce are forma fiinţei, pretinde să ştie dacă legea este într-adevăr lege, pretinde să priceapă, adică să se regăsească pe sine ca conştiinţă în respectiva lege. — În acest proces de reîntoarcere în sine vedem poporul atenian angajat: şi-a făcut apariţia incertitudinea cu privire la legile existente, ca e x i s t e n t e, a început să se clatine ceea ce era considerat drept existent; a apărut libertatea supremă de a judeca orice e s t e şi trece ca valabil. Această reîntoarcere în sine este cea mai înaltă înflorire a spiritului grec, întrucît ea nu mai înseamnă [simpla] existenţă a acestor moravuri, ci conştiinţa vie a lor, conştiinţă care are încă acelaşi conţinut, dar care, ca spirit, se mişcă liber în cuprinsul lui, cultură la care nu vor ajunge niciodată lacedemonienii. Moravurile [la acest nivel] constau oarecum în liberul sentiment de sine al acestor moravuri, sau al divinităţii, sînt trăite cu bucurie: suprema viaţă a moralităţii (*Sittlichkeit*). Nemijlocit, acest sentiment de sine este spirit; conştiinţa şi fiinţa au aceeaşi valoare şi acelaşi rang. Ceea ce este e conştiinţă, nici una dintre ele nu este stăpînă peste cealaltă; valabilitatea legilor nu este un jug pentru conştiinţă şi tot aşa nici o realitate nu rezistă acesteia, care este sigură de ea însăşi. Dar această reîntoarcere este acum pe punctul 78
de a părăsi acest conţinut şi de a se afirma pe sine ca conştiinţă abstractă, fără acest conţinut şi împotriva lui. Din acest echilibru între conştiinţă şi fiinţă, conştiinţa iese pentru sine ca independentă, separarea aceasta fiind înţelegere de sine stătătoare; fiindcă, tocmai avînd sentimentul unităţii şi independenţei sale, ea nu mai recunoaşte nemijlocit ceea ce vrea să treacă de valabil; acesta este obligat să se legitimeze în faţa ei, adică în acesta ea vrea să se înţeleagă pe sine însăşi.

Deci această reîntoarcere în sine a conştiinţei înseamnă izolarea insului de general, înseamnă crimă, înseamnă grijă de sine pe seama statului (dacă eu mă bucur de fericire veşnică sau sînt osîndit; veşnicia filozofică este prezentă în timp, este omul esenţial, substanţial). Statul şi-a pierdut puterea care consta în continuitatea generalului neîntrerupt de diferiţii indivizi; potrivit acestui spirit, conştiinţa individuală nu cunoaşte alt conţinut şi altă esenţă decît legea. În *Războiul peloponeziac*, Tucidide spune că fiecare crede că nu merg bine lucrurile acolo unde nu este şi el prezent. Moravurile au slăbit, deoarece există posibilitatea ca omul să-şi creeze el însuşi regulile sale particulare de conduită, iar individul trebuie să se îngrijească de sine, de moralitatea sa proprie, adică el devine moral (*moralisch*). Dispariţia eticii sociale (*Sitten*), şi apariţia moralei (*Moralität*) sînt fenomene ce se produc în acelaşi timp.

Astfel îl vedem pe Socrate acţionînd condus de sentimentul că în epoca sa fiecare trebuie să se îngrijească el însuşi de moralitatea sa. El se îngrijea deci de a sa prin conştiinţă şi reflecţie asupra sa, căutînd în conştiinţa sa spiritul general, care dispăruse ca spirit real; tot astfel el ajută pe alţii să se îngrijească de moralitatea lor, trezind în ei conştiinţa că în gîndurile lor au binele şi adevărul, adică ceea-ce-este-în-sine, pentru acţiune şi cunoştinţă. Pe acesta nu-l mai are omul în mod nemijlocit, cum ar avea într-o regiune oarecare apă şi cum
74 ar avea o corabie cînd trebuie să se aprovizioneze. Nemijlocitul nu mai are valoare; el trebuie să se justifice în faţa gîndului. În consecinţă, înţelegem modul particular de a fi al lui Socrate şi felul său de filozofie raportîndu-le la acest ansamblu şi tot din acesta înţelegem şi destinul său.

Această readucere a conştiinţei la sine, — tratată la Platon foarte amănunţit, — se înfăţişează sub forma că omul nu poate învăţa nimic, nici chiar virtutea; dar nu în sensul că ea n-ar putea fi obiect al ştiinţei, ci, cum arată Socrate, în sensul că binele nu vine din afară, nu poate fi învăţat, ci el este conţinut în însăşi natura spiritului. În general, omul nu poate primi pasiv ceva ce este dat din afară, aşa cum primeşte ceara o formă oarecare, ci totul este cuprins în spiritul omului şi omul numai p a r e că învaţă ceva. Fără îndoială, totul începe din afară, dar acesta este numai începutul; adevărul este că el nu este decît un impuls pentru dezvoltarea spiritului. Tot ce are valoare pentru om, ceea ce e veşnic şi fiinţează în-sine-şi-pentru-sine este conţinut în omul însuşi şi trebuie dezvoltat

din însuşi omul; a învăţa înseamnă aici numai a lua cunoştinţă de ceea ce e determinat în chip exterior. Aceste elemente exterioare vin, desigur, prin intermediul experienţei, însă ceea ce este general în ele aparţine gîndirii, — nu gîndirii subiective, rele, ci acest general este într-adevăr general. Cînd e vorba de opoziţia dintre subiectiv şi obiectiv, generalul este ceea ce e atît subiectiv, cît şi obiectiv: subiectivul este numai ceva particular, obiectivul de asemenea nu e decît ceva particular faţă de subiectiv, generalul este unitatea amîndurora. — Potrivit principiului socratic, nimic nu are valoare pentru om, nimic nu este adevărat pentru el decît ceea ce a primit atestarea spiritului. În acesta omul se simte liber, este la sine: aceasta este subiectivitatea spiritului. Cum se spune în *Biblie*: „Carne din carnea mea, os din osul meu", tot astfel ceea ce trebuie să aibă pentru mine valoare de adevăr, de drept este spirit din spiritul meu. Ceea ce scoate astfel spiritul din sine însuşi, ceea ce are astfel valoare pentru el trebuie să fie scos din el ca general, 75
ca spirit activ, universal, şi nu scos din pasiunile, interesele, bunul plac, scopurile arbitrare, înclinaţiile lui etc. Fără îndoială, şi acestea sînt ceva interior, „sădite în noi de natură", dar ele ne sînt proprii numai în mod natural; ele aparţin sferei particularului; ceea ce le este superior e gîndirea veritabilă conceptul, raţionalul. Interiorului accidental, particular, Socrate i-a opus interiorul universal, autentic al gîndului. — Or, această conştiinţă proprie o trezea Socrate, întrucît el nu spunea numai: omul este măsura tuturor lucrurilor, ci spunea că omul, ca fiinţă care gîndeşte, este măsura tuturor lucrurilor. Mai tîrziu vom vedea la Platon forma potrivit căreia omul doar îşi *aminteşte* ceea ce pare că primeşte.

Întrebarea este acum: *ce e adevărul*? Socrate n-a luat *determinaţia* binelui potrivit laturii naturale a lui; binele, ceea ce este în sine şi pentru sine scop, e şi principiul filozofiei naturii. Socrate a luat binele mai ales în legătură cu acţiunile oamenilor sau raportat la scopul final al lumii în general. Determinarea binelui sub acest aspect este cunoscută ca mod determinat, în particularitate, şi e primită în ştiinţa empirică. Socrate a disprețuit toate celelalte ştiinţe filozofice, le-a considerat ca lipsite de însemnătate, afirmînd adesea că ele conţin cunoştinţe goale, lipsite de valoare pentru om; omul trebuie să cunoască numai ceea ce este bine, să caute numai ceea ce este folositor omului, unilateralitate cu totul adecvată lui Socrate. Religia aceasta nu este numai obiectul esenţial

către care trebuie să ne îndreptăm gîndurile, ci este obiectul exclusiv. Cît priveşte determinaţia binelui, Socrate a exclus-o; chiar şi în ce priveşte acţiunile oamenilor, binele a rămas la Socrate nedeterminat, şi determinaţia ultimă (determinantul) este ceea ce putem numi subiectivitate în general.

76 Cînd spunem că binele trebuie să fie determinat, aserţiunea noastră are mai întîi sensul că binele este, în primul rînd, numai maximă generală (prin această generalitate simplă a lui, binele însuşi vine în opoziţie cu fiinţa realităţii, adică binelui îi lipseşte individualitatea, activitatea); dar, în al doilea rînd, aserţiunea noastră are sensul că binele nu trebuie să fie inert, să fie numai gînd, ci trebuie să existe ca principiu determinant, ca ceva real şi astfel ca ceva eficient, activ. El este acest lucru numai prin intermediul subiectivităţii, prin activitatea omului. Că binele este ceva determinat înseamnă, mai precis, că el e ceva real, adică este legat de subiectivitate, de indivizi, că aceştia, adică, sînt buni, ştiu ce este binele, şi acest raport este numit moralitate (*Moralität*). Oamenii trebuie să ştie ceea ce este just şi să-l înfăptuiască cu această conştiinţă. Aceasta este moralitatea subiectivă (*Moralität*) şi astfel ea se deosebeşte de moralitatea obiectivă (*Sittlichkeit*), care face ceea ce e just în chip inconştient. Omul moral (drept) este aşa, fără să fi făcut mai înainte consideraţii despre ceea ce e drept, aşa este caracterul lui, în el se manifestă cu fermitate ceea ce este bine; după cum, în schimb, e vorba de conştiinţă cînd apare alegerea dacă vreau tocmai binele sau nu. Această conştiinţă a moralităţii devine cu uşurinţă periculoasă; ea produce suficienţă individului umflat de fumurile părerii despre sine, provenită din conştiinţa alegerii: eu sînt stăpînul, cel ce alege binele; şi asta implică: eu ştiu că sînt un om drept, un om excelent. Datorită libertăţii arbitrare de a mă decide pentru bine, ia naştere în mine conştiinţa desăvîrşirii mele; această prezumţie are legătură strînsă cu moralitatea. La Socrate încă nu se merge pînă la această opunere a binelui şi a subiectului ca alegător, ci este vorba numai de determinarea binelui şi de legătura lui cu subiectivitatea, care ca individ ce decide, altfel spus ca persoană care poate alege, se uneşte cu generalul interior. Aici avem
77 două lucruri: ştiinţa binelui şi afirmarea că subiectul este bun, că aceasta este caracterul lui, obişnuinţa (*habitus*-ul) lui; acest lucru a fost numit de antici virtute, subiectul este aşa.

După cele de mai sus, înțelegem critica următoare făcută de Aristotel* determinării virtuților principiului lui Socrate. Aristotel spune: „Socrate a vorbit mai bine despre virtute decît Pitagora, dar nu cu totul just, deoarece el a făcut din virtuți știință (ἐπιστήμας). Dar acest lucru este imposibil, fiindcă orice cunoaștere se sprijină pe un temei (λόγος), iar temeiul nu există decît în gîndire; în consecință, el situează toate virtuțile în cunoașterea temeiurilor. De aceea el ajunge să suprime latura alogică — afectivă** — a sufletului, anume să suprime înclinația (πάθος) și datina (ἦθος) care totuși aparțin și ele virtuții. „Patos" nu înseamnă aici pasiune, ci mai curînd înclinație, voința proprie naturii afective.

Aceasta este o critică bună. Vedem că ceea ce socotește Aristotel o lipsă în determinarea virtuții făcută de Socrate este latura realității subiective, în limbajul de azi inima: „Binele este în esență numai ceva de care ți-ai dat seama, ceva ce ai recunoscut (*ein Eingesehenes*)"; astfel cunoașterea este unicul moment cuprins în virtute. Virtute înseamnă a te determina conform unor scopuri generale și nu particulare; dar virtutea nu este numai această înțelegere, această conștiință, ci pentru ca binele și adevărul cunoscut să fie virtute, mai e nevoie ca și omul, inima, sentimentele să se identifice cu el, e nevoie de momentul pe care-l putem numi fie al ființei, fie al realizării în general. Această latură a ființei este ceea ce Aristotel numește alogicul. Cînd binele posedă această realitate ca realitate generală, el este, ca ființă generală, moravuri; 78
sau, cînd el este real ca conștiință individuală, el e pasiune, deoarece pasiunea este tocmai un mod de a fi al voinței subiective, individuale. Cunoașterii îi lipsește, ca să spunem așa, substanțialitatea, materia. Din determinarea virtuții este lăsat la o parte tocmai ceea ce, cum am văzut mai sus, dispăruse din realitate, anume spiritul real al unui popor, dispariție care explică reîntoarcerea conștiinței în sine; tot astfel determinarea aceasta a virtuții conține numai elementul subiectiv, al cunoașterii [individuale], absentă fiind din ea realitatea ca moravuri și în individ ca patos. Binele general în individ, ca atare, este patos, este generalul care îl mînă. Dar tocmai fiindcă sîntem obișnuiți să așezăm de o singură parte binele, virtutea, rațiunea practică etc., de aceea cealaltă parte este pentru noi, în opoziție

* *Magna moralia*, I, 1.

** Probabil alogică; imediat după aceasta se spune despre Platon: διείλετο τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λόγον ἔχον, καὶ εἰς τὸ ἄλογον.

cu moralitatea, sensibilitate tot atît de abstractă, înclinație, pasiune, și aceasta este răul. Însă, pentru ca acel general să devină realitate, el trebuie să fie înfăptuit de conștiință ca singular; și tocmai acestei singularități îi aparține înfăptuirea. Fără această neînțelegere, noi am exprima interese care sînt ale individului ca atare. Pasiunea (iubirea, ambiția, setea de glorie) este generalul așa cum există el nu în cunoaștere, ci în activitate, și cum este el cînd se realizează. — Totuși, nu e locul aici să descurcăm atît de numeroasele reprezentări false și opoziții cuprinse în cultura noastră.

Aristotel spune mai departe *: „Socrate a făcut, pe de o parte, analize cu totul juste; pe de altă parte însă, el a mers pe căi greșite. Este neadevărat că virtutea e știință, dar, că ea nu există fără cunoaștere, Socrate are dreptate"; — ceea ce
79 e general în scop aparține gîndirii. „El a făcut din virtute logos; noi însă spunem: ea este împreună cu logosul". Aceasta este o determinare foarte justă. Una dintre laturi este aceea că generalul începe cu gîndirea; dar pentru virtute, pentru caracter e nevoie să existe omul care o întrupează, și aici e nevoie de inimă, de sentiment etc. Aceste două laturi, adică α) generalul, β) individualitatea înfăptuitoare, spiritul real, sînt cele pe care trebuie să le considerăm drept necesare. Latura a doua, spiritul real, există în formă proprie la Socrate; latura primă [generalul] trebuie considerată mai de aproape.

b. Generalul are el însuși într-însul o latură pozitivă și una negativă. Faptul că realitatea moralității obiective începuse să se clatine în spiritul poporului a devenit conștient în spiritul lui Socrate. El este atît de mare tocmai fiindcă își dădea seama de realitate, fiindcă a exprimat epoca sa. În conștiința lui, Socrate a înălțat moralitatea obiectivă la nivelul înțelegerii. Dar această faptă înseamnă tocmai să-ți dai seama că moravurile, legile morale în forma lor determinată, în nemijlocirea lor se clatină; ea este puterea conceptului care suprimă această nemijlocită ființă și valabilitate a lor, caracterul sacru al ființei-lor-în-sine. Cînd înțelegerea recunoaște pozitiv ca lege același lucru pe care-l recunoaște legea drept valabil (pozitivul înseamnă a-și găsi refugiu în legi), acest valabil a trecut totuși prin modul negativ și nu mai are

* *Ethic. Nicomach.*, VI, 13: Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει, τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν· ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγε. — Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας, ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.

forma acestei ființări-în-sine absolute (încă nu există republica platonică). Deci, cînd conceptul a descoperit că legile în vigoare nu sînt adevărate în forma în care ele trec ca valabile pentru conștiința care nu le-a pătruns cu gîndirea, cînd el a descoperit că ele nu sînt generalul care răspunde modului lor determinat (adevărat nu este c u t a r e bine și c u t a r e drept, ci este universalul pur în sine, binele absolut, atunci vedem că lucrul acesta e gol, nu are realitate. Cînd auzim vorbindu-se despre binele în sine și frumosul în sine, dacă nu ne complacem 80
într-o dibuire goală, pretindem să se treacă din nou la desfășurarea determinării universalului.

În a l d o i l e a rînd, ceea ce trebuie reținut este faptul că, întrucît Socrate se oprește la nedeterminația binelui, determinația are semnificația de a exprima particularul, determinarea referindu-se la binele particular. În acest caz, generalul rezultă numai din negarea binelui particular; or, acest bine particular sînt legile particulare, legile ca legi în vigoare, este moralitatea obiectivă în general, ceea ce exista ca datine pe timpul elenilor. Deci, cînd gîndul, reflexia acestuia, stăruie asupra generalului, acest lucru nu se poate face altfel decît arătîndu-se caracterul mărginit al particularului și făcîndu-l să se clatine. Acesta este un lucru just, dar periculos. Conștiința gînditoare, reflexia, știe să demaște lipsurile oricărui ce particular; deci acesta nu mai este considerat ca ceva ferm, fermitatea lui este zdruncinată. În sine există o inconsecvență în faptul că ceea ce e limitat este privit ca ceva absolut; dar această inconsecvență este corectată în mod inconștient de omul datinei morale (*sittlicher Mensch*) și corectivul rezistă în moralitatea obiectivă (*Sittlichkeit*) a subiectului, în ansamblul convietuirii laolaltă. Pot exista, desigur, conflicte nefericite, dar acestea sînt cazuri neobișnuit de rare. Un exemplu din Xenofon ne va arăta clar cum gîndirea, care vrea să rețină generalul numai în forma generalului, face să se clatine particularul.

Dacă, așadar, Generalul sesizat cu gîndirea, Adevărul și Binele, este ceea ce e suprem, reiese că, în schimb, particularul nu are valoare. Faptul că particularul s-a dovedit a fi defectuos l-am văzut deja în dialectica în care ceea ce era limitat se suprima pe sine. Dar nici generalul, „însinele" abstract, nu este ceea ce e valabil. Ambele laturi ale generalului, cea pozitivă și cea negativă, le găsim reprezentate ca legate una cu alta în *Memorabilele* lui Xenofon. Această operă are scopul de a jus- 81
tifica pe Socrate, și Xenofon ni l-a zugrăvit pe Socrate mult mai

exact şi mai fidel decît Platon. În cartea a patra, Xenofon vrea să arate, pe de o parte, cum atrăgea Socrate în jurul său tinerii şi-i făcea să-şi dea seama că au nevoie de cultură, — despre aceasta am vorbit deja; pe de altă parte, ne povesteşte şi cum i-a cultivat în chip efectiv Socrate şi ce-au învăţat tinerii din întîlnirile lor cu el, întîlniri în cursul cărora „Socrate nu-i mai încurca (chinuia) cu tot felul de subtilităţi, ci-i învăţa în chipul cel mai limpede şi mai deschis (necchivoc) ce este binele" *. El le arăta binele şi adevărul în ceea ce e determinat, la care revenea, deoarece el nu voia să se oprească la ceea ce e numai abstract.

α. Despre cazul acesta din urmă Xenofon dă un exemplu în legătură cu o convorbire a lui Socrate cu sofistul Hippias. Socrate afirmă aici „că om just este cel ce ascultă de legi" şi „aceste legi sînt legi divine". Xenofon îl pune pe Hippias să răspundă contra acestei afirmaţii: „Cum poate considera Socrate ascultarea de legi ca ceva absolut pentru sine cînd poporul şi guvernanţii înşişi le şi dezaprobă adesea, întrucît le schimbă". Aceasta presupune că ele nu sînt absolute. Socrate răspunde: „Oare cei care poartă război nu încheie tot ei pace?" — reprobînd astfel războiul, suprimînd, aşadar, ceea ce au dorit, declarîndu-l ca pe ceva-ce-nu-este în sine. Şi Socrate vorbeşte în general în sensul că „statul cel mai bun şi mai fericit este acela în care cetăţenii sînt de aceeaşi părere şi se supun legilor"**. Aceasta este o poziţie în care Socrate lasă la o parte contradicţia, acceptînd ca valabile legile, dreptul, aşa cum există
82 ele în reprezentarea fiecăruia. Aici avem conţinut afirmativ. Dacă ne întrebăm acum care sînt aceste legi, răspundem că ele sînt tocmai cele care o dată sînt valabile, aşa cum se găsesc ele în stat şi în reprezentare, iar altă dată se suprimă ca legi determinate şi sînt considerate ca nefiind absolut valabile, de exemplu să nu minţi, să nu înşeli, să nu furi, să nu jefuieşti.

β. Această a doua latură, negativă, ne-o înfăţişează Xenofon în aceeaşi ordine de idei. Şi anume (povesteşte Xenofon), spre a-l face pe Eutidem să simtă nevoia cunoaşterii, Socrate, intră cu el, în vorbă, întrebîndu-l „dacă el nu tinde spre virtute, fără care nici omul particular şi nici cetăţeanul nu poate fi folositor pentru sine şi pentru ai săi şi nici statului". Eutidem declară că, fără îndoială, aceasta este străduinţa sa. „Însă

---

* Xenofon, *Memorab.*, IV, 2, § 40.

** *Ibidem*, 4, §§ 12—16, 25.

fără a fi drept — răspunde Socrate — acest lucru nu este posibil"; şi el întreabă mai departe „dacă, aşadar, Eutidem este un om drept, dacă el a realizat în el însuşi dreptatea". Eutidem răspunde afirmativ, spunînd că „el socoteşte că nu e mai puţin drept decît oricare altul". La aceasta Socrate observă: „după cum meşteşugarii pot arăta din lucrurile pe care le-au făcut, tot astfel vor şti şi cei drepţi să spună care sînt lucrările lor". Şi în privinţa aceasta Eutidem este de acord cu Socrate, răspunzînd „că el poate face acest lucru foarte uşor". Socrate propune că, dacă este aşa, „să se scrie sub Δ de o parte faptele celui drept, de altă parte, sub *A*, faptele celui nedrept". Prin urmare, cu consimţămîntul lui Eutidem „sînt notate pe partea din urmă, în categoria A, ceea ce e nedrept: minciuna, înşelăciunea, jaful (furtul), transformarea în sclav a unui om liber (ἀνδραποδίζεσθαι)". Şi acum Socrate întreabă: „Dar cînd un comandant de oşti subjugă un stat duşman, fapta lui nu este un act de dreptate?". „Da — răspunde Eutidem. — Tot astfel dacă el îl înşală pe duşman", îl minte, „îl jefuieşte, îl face sclav" Eutidem trebuie să admită acest lucru: „Şi acest lucru este just", răspunde el. — Astfel se dovedeşte „că aceleaşi calităţi", a minţi, a răpi averea şi libertatea cuiva, a înşela, „ţin atît de determinaţia dreptăţii cît şi de aceea a nedreptăţii". Eutidem intervine pentru a adăuga precizarea „că el a crezut că Socrate înţelege acele acţiuni" — a minţi, a înşela etc. — „numai faţă de prieteni, faţă de aceştia ele sînt nedrepte". Socrate admite, aşadar, acest lucru, însă continuă: „Cînd un comandant" în momentul deciziv al bătăliei „îşi vede propria sa armată în panică şi o înşală minţind-o că tocmai soseşte un ajutor pentru a o duce la victorie, este aceasta o acţiune dreaptă?". Eutidem susţine că da, este o acţiune dreaptă. — Socrate: Cînd un părinte amestecă în mîncarea unui copil bolnav un medicament pe care acesta nu vrea să-l ia şi-l face sănătos datorită acestei înşelăciuni, este aceasta o acţiune justă? — Eutidem: Da. — Socrate: Sau este nedrept cineva care, în secret sau cu forţa, ia armele unui prieten pe care îl vede desperat şi pe punctul de a-şi curma viaţa?". Eutidem trebuie de asemenea să admită că „acest lucru nu este nedrept" *. Aici se dovedeşte astfel că aceleaşi determinaţii se găsesc de ambele laturi, aşadar şi faţă de prieteni, clasate în genul „dreptate" şi în genul „nedreptate" etc. 83

* Xenofon, *Memorab.*, IV, 2, §§ 11—17.

Vedem aici latura negativă, cum Socrate face să se clatine ceea ce pînă acum era ferm pentru reprezentare. „Să nu minți", „să nu înșeli", „să nu jefuești" sînt lucruri considerate de reprezentarea naivă ca juste; ele sînt pentru ea ceea ce e ferm; dar compararea acestui conținut, considerat de ea ca ferm, cu altul care trece în ochii ei ca tot atît de ferm și de adevărat, arată că cele două conținuturi se contrazic, și atunci ceea ce era ferm se clatină, nu mai este considerat ca ferm. Elementul pozitiv pe care Socrate îl pune în locul a ceea ce trecea de ferm este, pe de o parte, iarăși cerința de a asculta de legi: vedem că este vorba de ceva ce e cu totul general, nedeterminat, și „a asculta de legi" este un enunț pe care-l înțelege oricine îl aude; el exprimă tocmai legile așa cum le cunoaște reprezentarea generală: „a nu minți", „a nu înșela"; însă caracteristica
84 acestor legi constă tocmai în faptul că ele stabilesc în general că este nedrept să minți, să înșeli, să jefuiești, determinări care nu pot rezista conceptului; pe de altă parte însă, judecata (*Einsicht*) prin care ceea ce este afirmat nemijlocit (*gesetzt*) se justifică pe sine ca afirmat și prin mijlocire, prin negație; acea judecată indică, atunci cînd e adevărată, limita a ceea ce este afirmat nemijlocit, sensul lui determinat: construcția întregului. Însă, pe de o parte, a c e a s t ă judecată, a c e a s t ă înțelegere nu o găsim la Socrate, ci ea devine, în conținutul ei, ceea ce e nedeterminat; ca mai sus: a asculta în general de legi; pe de altă parte, ea are tocmai particularitatea de a apărea ca suprimare a legilor în vigoare și este ca realitate ceva accidental. α) Nu oricine posedă acea înțelegere, β) și cine o are se poate opri la latura ei negativă; ea, acea înțelegere, este rezultatul accidental al frecventării lui Socrate și al formării cîștigate datorită caracterului lui Socrate, caracter care el, e propriu-zis, ceea ce este ferm și aceea prin care cel ce frecventează pe Socrate cîștigă fermitate, prin comunicare substanțială și obișnuință, însă „mulți sînt cei ce au devenit infideli lui Socrate" *.

Socrate relevă comandamente generale: „Să nu omori!" etc.; această generalitate este legată de un conținut particular, iar acesta e condiționat. Acum, cînd acest caracter condiționat al conținutului este înfățișat conștiinței, fermitatea pe care o au aceste comandamente grație generalității lor este zdruncinată. Așadar, în legi sau comandamente intervin împreju-

* Xenofon, *Memorab.*, IV, 2 § 40.

rările; legile şi comandamentele sînt ceva condiţionat de împrejurări, de păreri. Şi examenul, judecata, este aceea care descoperă astfel de condiţii, de circumstanţe prin care se produc excepţii faţă de cutare lege necondiţionat valabilă. A-l priva pe cineva de proprietatea sa este nedrept; lucru acesta e ferm stabilit. În urma reflexiei că într-un anumit caz a priva pe cineva de averea sa nu e lucru nedrept, fermitatea este nimicită, în felul acesta, principiile încep să se clatine; căci lor le e necesară forma generalităţii, numai aşa sînt ele ferme. Cînd 85
generalitatea este îngrădită prin cazuri şi instanţe particulare, o dată cu generalitatea dispare şi fermitatea principiului: acesta apare ca fiind particular, ca fiind şi nefiind valabil. Depinde de împrejurări; acestea sînt accidentale, obiectiv, sau intervine caracterul accidental al intereselor mele.

γ. Prin urmare, vedem astfel: aici generalul determinat, realizat: numire generală a legilor; de fapt însă, cum legile sînt momente pieritoare, avem generalul nedeterminat şi lipsa lui de determinare nu este încă întregită. Mai curînd vedem numai dispărînd legile existente; poziţia proximă la care ne aflăm este dată de faptul că, prin cultivarea conştiinţei reflexive, ceea ce este valabil pentru conştiinţă, moravurile, ceea ce ţine de lege, şi-a pierdut fermitatea. În această legătură trebuie să amintim faptul că Aristofan a fost acela care a privit filozofia socratică sub acest aspect negativ. Această conştiinţă pe care a avut-o Aristofan în ce priveşte unilateralitatea lui Socrate poate fi considerată ca un preludiu al felului în care poporul atenian a recunoscut şi el modul negativ al lui Socrate şi l-a condamnat la moarte. Se ştie că Aristofan a adus pe scenă pe Socrate, după cum el i-a adus nu numai, de exemplu, pe Eschil şi îndeosebi pe Euripide, ci şi pe atenieni în general, şi apoi pe comandanţii lor militari, poporul atenian personificat şi chiar şi pe zei, — libertate pe care noi nu ne-am putea-o închipui dacă ea nu ne-ar fi confirmată istoriceşte. Nu e locul aici să examinăm natura proprie a comediei lui Aristofan şi nici, mai ales, sarcasmul cu care l-a tratat el pe Socrate. În primul rînd, acest fapt nu trebuie să ne surprindă şi nici nu e nevoie să-l justificăm sau numai să-l scuzăm pe Aristofan. Putem spune doar atît că seriozităţii noastre germane îi repugnă să vadă cum aduce Aristofan pe scenă, cu numele lor, bărbaţi de stat în viaţă pentru a-i ridiculiza, şi mai cu seamă un bărbat atît de moral şi de onest ca Socrate.

86 S-a căutat doar să se arate, prin determinări cronologice, că piesele lui Aristofan n-au avut nici o influență asupra condamnării lui Socrate. Se vede că i se face lui Socrate o mare nedreptate; se recunoaște apoi și valoarea lui Aristofan; în *Norii* săi, acesta are cu totul dreptate. Poetul care l-a dat pradă pe Socrate ridicolului și sarcasmului nu a fost un farsor ordinar, un comediant, un bufon superficial care să-și bată joc de tot ceea ce e mai sfînt și mai excelent și să sacrifice totul spiritului său de zeflemea, spre a face pe atenieni să rîdă. Or, totul are un temei mult mai adînc; la baza glumelor sale se află o seriozitate profundă. El nu voia doar să zeflemisească; a zeflemisi ceva ce e demn de cinstire este semn de goliciune și de platitudine. Glumă mizerabilă este aceea care nu e substanțială, care nu se reazemă pe contradicții inerente lucrului însuși; Aristofan n-a fost un glumeț prost. Nu este cu putință să zeflemisești ceva pornind din afară cînd acel ceva nu-și poartă propria batjocură, autoironia, în sine însuși. Comicul este să arăți cum cutare om sau cutare lucru se descompune în sine însuși, în ifosele sale. Cînd lucrul nu este în el însuși propria sa contradicție, comicul e superficial, lipsit de temei. Aristofan nu rîde doar de δῆμος [popor] și de Euripide, ci la baza ironizării δῆμος-ului se cuprinde o adîncă seriozitate politică. Din toate piesele lui reiese ce patriot profund serios a fost: un nobil, admirabil, adevărat cetățean atenian.

Cît privește această apariție a lui Aristofan, comedia aristofanică este pentru sine un element esențial al poporului atenian; Aristofan este o figură tot atît de necesară pe cît a fost marele Pericle, ușuraticul Alcibiade, divinul Sofocle și
87 moralul Socrate. Aristofan aparține și el cercului acestor stele. Avem înaintea noastră un patriot profund serios, care într-una din piesele sale nu s-a temut să dea sfatul să se încheie pacea, cu toate că se pusese pedeapsa cu moartea pe capul aceluia care ar cuteza așa ceva. În el, stăpînit de patriotismul cel mai profund și mai inteligent, ni se înfățișează veselia unui popor sigur de sine și care rîde de sine însuși; Ține de comic o anumită siguranță de sine, care, avînd încredere în ceva, ținînd ferm la ceva, o face cu toată seriozitatea, în timp ce i se întîmplă mereu contrariul a ceea ce pregătește, — și care totuși nu se îndoiește de loc de sine, nu reflectează de loc asupra sa, ci rămîne perfect sigură de sine și de lucrul său. Această latură, a liberului spirit atenian, o gustăm în piesele lui Aristofan, această desăvîrșită complacere cu sine însuși în pierdere, această sigu-

ranță netulburată de sine în ciuda tuturor insucceselor și a realității : supremul comic !

În *Norii* nu avem acest comic naiv, ci intervine contradicția cu scop precis. Aristofan ni-l zugrăvește, așadar, și pe Socrate în chip comic, anume cum în străduințele sale morale el obține contrariul a ceea ce urmărește, cum se bucură elevii lui de descoperirile pătrunzătoare făcute cu ajutorul lui, descoperiri pe care ei le consideră ca izvor de fericire, dar care se întorc împotriva lor, devenind contrariul a ceea ce credeau ei. Constatarea excelentă înfățișată aici la care ajung elevii lui Socrate este tocmai înțelegerea nimicniciei legilor binelui determinat, considerat drept adevăr de conștiința naivă.

Aristofan a făcut glume pe socoteala lui Socrate care făcea cercetări temeinice, ca : la ce depărtare sar puricii cărora le-a lipit ceară pe picioare. Acesta nu e un fapt istoric, dar este adevărat că filozofia lui Socrate avea această latură pe care Aristofan a scos-o în evidență aici cu sarcasm. Aceasta este o 86
dovadă despre felul just în care a înțeles Aristofan filozofia lui Socrate.

Scurta poveste a *Norilor* este aceasta : Strepsiade, un onorabil cetățean atenian de modă veche, are mare necaz cu fiul său de modă nouă, risipitor, care, răsfățat de mama și de unchiul său, ține cai și trăiește pe un picior nepotrivit cu condițiile sale materiale. Din această cauză, tatăl are plictiseli cu creditorii și, în necazul său, se duce la Socrate, devenind elevul acestuia. Aici învață bătrînul că nu cutare și cutare lucru este just, ci cutare ; sau învață argumente mari și mici (argumentuțe, ἥττων λόγος), învață dialectica legilor, să găsească argumente cu care să răstoarne ceea ce e determinat prin lege, de exemplu [obligația] de a-și plăti datoriile. Strepsiade îl silește apoi pe fiul său să meargă și el la școala lui Socrate, de a cărui înțelepciune considerabilă să profite apoi și el. Înzestrat cu această nouă înțelepciune a argumentelor și a inventării de argumente, Strepsiade este înarmat împotriva principalului rău care îl apasă, adică împotriva creditorilor care își reclamă banii. Aceștia vin de altfel în curînd unul după altul să-și primească drepturile. Strepsiade știe acum să-i hrănească cu bune argumente, le arată că nu e nevoie să le plătească, îi calmează cu tot felul de titluri, ba îi și persiflează (prin aceasta îi și face să plece) și e foarte mulțumit că a învățat așa ceva de la Socrate. Dar nu peste mult se schimbă scena, lucrul ia altă întorsătură. Fiul se întoarce acasă și se poartă

foarte bădăran cu tatăl său, se poartă atît de urît, încît la sfîrşit îl bate pe tatăl său. Acesta protestează în modul cel mai violent contra acestei purtări netrebnice, însă fiul îi demonstrează cu argumente tot atît de bune, după metoda pe care a învăţat-o
89 de la Socrate, că el are pe deplin dreptul să-l lovească. Strepsiade încheie comedia blestemînd dialectica socratică, revenind la vechile moravuri şi dînd foc casei lui Socrate.

Exagerarea ce i s-ar putea reproşa lui Aristofan constă în faptul că el a împins această dialectică pînă la cele mai amare consecinţe ale ei. Cu toate acestea, nu se poate spune că cu această reprezentare i s-ar fi făcut nedreptate lui Socrate. Aristofan nu e de loc nedrept, ba chiar trebuie să admirăm profunzimea cu care a recunoscut latura negativă a dialecticii lui Socrate (evident, de a o fi recunoscut în felul său) şi faptul de a o fi înfăţişat în culori atît de ferme. Deoarece decizia în procedarea lui Socrate este situată totdeauna în subiect, în conştiinţă; însă unde aceasta este rea trebuie să se repete istoria lui Strepsiade. Universalitatea lui Socrate are latura negativă a suprimării adevărului (a legilor) aşa cum se găseşte el în conştiinţa naivă (noi l-am văzut într-un exemplu adus în cuprinsul învăţăturii sale). Conştiinţa aceasta devine astfel libertate pură peste conţinutul determinat care trecea în ochii ei drept conţinut în sine. Această libertate lipsită de conţinut, realitatea ca spirit, este indiferentă faţă de conţinut; plină de conţinut, cînd conţinutul nu este pentru ea un conţinut fix, ci întrepătrundere a libertăţii şi a universalului, ea e spirit. Acesta, ca unitate a conţinutului şi a libertăţii, este, propriuzis, ceea ce e adevărat. Aşa cum este el pentru conştiinţa necultivată, conţinutul libertăţii este împrăştiat, trece de absolut în determinaţia lui; el nu se înfăţişează conştiinţei ca un conţinut spiritual. Dialectica socratică se îndreaptă împotriva acestei cunoştinţe pe care o are spiritul necultivat despre conţinutul său; îl face să se clatine; arată că acest conţinut, aşa cum i se înfăţişează, nu are adevăr în el. Conştiinţa îşi pierde această reprezentare despre adevărul său, despre acest conţinut acceptat în împrăştierea lui şi devine liberă.

90 c. Dacă examinăm mai de aproape ce anume este adevărul pentru această conştiinţă, facem trecerea la modul în care i-a apărut lui Socrate însuşi v i r t u t e a r e a l i z a t o a r e a u n i v e r s a l u l u i.

Trebuie să notăm că spiritul necultivat nu se conformează conţinutului conştiinţei sale, aşa cum i se înfăţişează acesta

în conştiinţa sa, ci pentru el, ca spirit, acest conţinut este un conţinut totodată suprimat, adică el însuşi, ca spirit, corectează ceea ce este fals în conştiinţa sa; în sine, dar nu pentru sine, el este — ca conştiinţă — liber. De exemplu, pentru conştiinţă, comandamentul acesta trece de datorie: „să nu ucizi!" e o lege generală pe care conştiinţa o exprimă sub forma unei porunci. Însă aceeiaşi conştiinţă, şi anume cînd nu sălăşluieşte în ea un spirit laş, va ataca în război cu vitejie pe duşman şi-l va ucide; în acest caz, cînd i se pune întrebarea dacă e o datorie să ucizi pe duşmani, răspunsul este afirmativ. (Şi călăul ucide.) Totuşi cînd această conştiinţă întîlneşte în relaţiile sale private adversari şi duşmani, porunca de a ucide pe duşmani nu-i va mai veni în minte. Prin urmare, putem considera ca spirit tocmai ceea ce inspiră acestei conştiinţe, la timp potrivit, să facă lucrul cutare şi, la timp potrivit, lucrul tocmai opus; el este spirit, dar e o conştiinţă nespirituală. Primul pas spre a deveni o conştiinţă spirituală îl constituie latura negativă, a cuceririi libertăţii conştiinţei sale. Această libertate este, astfel, goală de conţinut (efect pe care-l produce dialectica socratică), dar c e e a c e i se prezintă conştiinţei, modul în care această libertate este gîndită ca universal, împlinirea ei, o vedem la Aristofan prin mijlocirea intereselor ei private; sau în ea, ca spirit ce devine în genere pentru întîia oară conştient de forma lui, vedem întruchipat un spirit rău, spiritul lui Strepsiade şi al fiului său, care este numai conştiinţa negativă a conţinutului legilor. Pentru o conştiinţă devenită consecventă, această lege a cazului singular este o lege suprimată; această conştiinţă reuneşte legea cu contrariul ei şi pentru ea legea respectivă nu este adevărată în sine; ea se ridică deasupra modului în care i-a apărut în acest caz adevărul şi, în acelaşi timp, ea nu posedă 91
încă adevărul pozitiv care să fie cunoscut în modul lui determinat.

Această lipsă poate fi înţeleasă în două moduri: α) această libertate este, ca fiinţă, ceea-ce-este în sine, în general; prin urmare, Aristotel constată în ea lipsa activităţii, a momentului real, a libertăţii determinante; β) sau, cum ea rămîne, ca mişcare pură, ca libertate, îi lipseşte conţinutul. α) Cît priveşte împlinirea acestui conţinut (realizarea pozitivului), vedem la Socrate intervenind iarăşi ceea ce exista mai înainte, adică ascultarea de legi, — deci tocmai modul reprezentării şi al gîndirii inconsecvente —; de asemenea apare recunoaşterea adevărului diferitelor legi, dar o recunoaştere care se aseamănă

cu argumentele moralei noastre. Acestea pleacă de la o determinație sub care este subsumată legea determinată sau obligația morală, ca sub temeiul sau generalul ei; numai că acest temei nu este el însuși ceva absolut și cade sub puterea aceleiași dialectici. De exemplu, cumpătarea impusă ca datorie pe temeiul că necumpătarea sapă sănătatea: aici sănătatea este valoare supremă, considerată ca absolută; numai că nici aceasta nu e ceva absolut; există alte obligații care ne poruncesc să ne periclităm sănătatea și s-o sacrificăm, ba să ne sacrificăm chiar viața. Așa-numitele conflicte morale nu sînt altceva decît tocmai aceasta: obligația care este enunțată ca fiind absolută se dovedește a nu fi absolută; morala se zbate în această contradicție permanentă. Tocmai această contradicție în conceptele lui Socrate arată că generalul pur este esența în care orice determinație considerată mai înainte de conștiință drept ființînd — în sine se dizolvă; iar pe de altă parte, întrucît generalul urmează să primească un conținut, ea arată același conținut revenind la loc. Ceea ce este adevărat aici e înțelegerea pură (*die reine Einsicht*), această mișcare a conștiinței și generalul. β) Această nevoie de conținut, de împlinire este restaurare
92 a unui conținut, nu a arbitrarului, ci a unor legi recunoscute, care s-au justificat în fața conștiinței. La Socrate vedem făcîndu-și apariția această spiritualizare a conținutului: cunoaștere, recunoaștere a lui, arătarea temeiului lui, temei care este generalul. Însă e vorba de un temei numai formal, nu din chiar acest general, care nu e generalul absolut real conținînd în el contrariile; — e vorba de o înțelegere formală, încă nu e vorba de esență. Rămîn valabile felurite temeiuri independente, așa cum erau mai înainte felurite legi; înțelegerea nu e încă exprimată ca fiind momentul real, ceea ce nu mai e raportat la altceva (*das Unbezogene*), ceea ce stăpînește aceste temeiuri, este esența lor; această esență ni se înfățișează ca o mulțime de temeiuri, nu ca o unitate a lor; adică putem considera temeiurile ca pe niște legi ori obligații numeroase, care reprezintă pentru conștiință legile existente. Adevăratul temei este spiritul, și anume spiritul unui popor; — o cunoaștere a constituției unui popor și a legăturii ce există între individ și acest spirit general real.

Cunoașterea limitării generalului ce se produce în felul acesta, limitare așadar fermă și nu accidentală, adică cunoașterea generalului în modul lui determinat, nu este posibilă decît în legătura de ansamblu a unui sistem al realității. În viața

obişnuită, comună, limitarea se produce în chip inconştient (în viaţa ateniană moravurile erau în parte acelea care produceau această limitare), principiul rămîne aici ferm; cînd avem o excepţie, spunem: această generalitate nu înseamnă că limitarea trebuie să fie înlăturată. Limitarea aceasta a principiilor, determinată prin legea din noi sau prin legi ale statului, ori prin starea vieţii în general, o uităm; ceea ce este statornic are pentru noi îndată forma generalităţii. Altceva este cînd limitarea e sesizată de conştiinţă: dacă se spune că principiul nu este general, fără ca limitarea să fie cunoscută în forma ei determinată, atunci principiul este zdruncinat numai în general. Legile, moravurile, guvernul şi guvernarea, viaţa reală a statului, îşi au în sine corectivul împotriva inconsecvenţei care 93
rezidă în faptul de a declara ca absolut valabil un atare conţinut determinat.

Două laturi îşi stau aici faţă în faţă: una este generalul ca atare, legile, obligaţiile în general; cealaltă este spiritul în genere, în abstracţia lui, individul activ, individul care decide, subiectivul. Aceste două laturi sînt în chip necesar şi în conştiinţa lui Socrate: conţinut şi dominare a acestui conţinut. Generală este absenţa negativului în însuşi acest general, ca dezvoltare. Acest negativ, ca ceva real faţă de general, este momentul individualităţii ca atare, este elementul activ, care aduce determinare, e ceea ce se decide. Cînd avem conştiinţa deplină că în acţiunea noastră reală obligaţiile determinate şi comportarea potrivit lor nu sînt suficiente, ci că, propriu vorbind, fiecare caz concret este un conflict de obligaţii, concreţiunea unor determinări multiple care se înfăţişează ca diferite judecăţii morale, dar pe care spiritul le tratează ca nefiind absolute, ci le îmbină în unitatea deciziei sale, atunci această individualitate pură care decide noi o numim cunoaştere a ceea ce este just, o numim conştiinţă, aşa cum universalul pur al conştiinţei, nu un universal particular, ci acela care obligă pe oricare, noi îl numim datorie. Mai sus moravurile au fost numite spirit al poporului. Locul acestui spirit general unitar îl ia spiritul singular, individualitatea care se decide. Întrucît în felul acesta particularul, legalul
este zdruncinat în faţa conştiinţei, subiectul devine determinant, 94
hotărîtor. Subiectul decide acum dacă spiritul bun sau spiritul rău e acela care hotărăşte. Momentul hotărîrii din sine însuşi şi-a făcut apariţia cu Socrate. Pînă la el hotărîrea era la greci decizie inconştientă. La Socrate, acest spirit care decide este transpus în conştiinţa subiectivă a omului, şi problema este

acum să ştim cum apare această subiectivitate la Socrate însuşi. Întrucît factor hotărîtor devine persoana, individul, sîntem readuşi în felul acesta la Socrate ca persoană, ca subiect, şi ceea ce urmează este desfăşurarea condiţiilor personale ale lui.

Cît priveşte p e r s o n a l i t a t e a lui Socrate în general, a fost vorba despre ea deja la începutul prezentei expuneri. El însuşi a fost un bărbat cu totul nobil şi plastic [multilateral] format, şi la această constatare nu mai e nimic de adăugat. Se mai poate nota că „legăturile lui cu prietenii săi au fost în general foarte binefăcătoare pentru ei şi bogate în învăţături"*, dar, întrucît moralitatea obiectivă este întemeiată de el pe subiectivitate, intervine aici natura accidentală a caracterului. Educaţia cetăţenilor în stat, viaţa contopită cu poporul, are o cu totul altă putere în individ pentru ca el să poată fi format pe calea argumentelor. Oricît a fost cu adevărat formativ contactul cu Socrate, intervine totuşi aici această accidentalitate. Îi vedem astfel pe unii dotaţi cu cea mai genială natură, de exemplu pe Alcibiade, pe Critias, jucînd ulterior un astfel de rol, încît vor fi judecaţi în patria lor ca duşmani, ca trădători ai concetăţenilor lor, ca corupători, ba chiar ca opresori şi tirani ai statului, — sinistre semne ale confuziei.

Trebuie să mai menţionăm forma specifică în care se înfăţişează la Socrate această subiectivitate, această certitudine de sine care e hotărîtoare. Aici oricine posedă un astfel de spirit propriu sau el pentru sine îi apare ca spirit a l s ă u. Astfel vedem cum de aceasta se leagă ceea ce e cunoscut sub numele de g e n i u (δαιμόνιον) al lui Socrate; geniul implică faptul că omul se decide acum potrivit judecăţii proprii. Dar nu este îngăduit, cînd e vorba de acest faimos geniu al lui Socrate — bi-
95 zarerie înşelătoare a închipuirii sale de care s-a flecărit atîta —, să ne treacă prin minte imaginea vreunui spirit protector, a unui înger etc. şi nici noţiunea de conştiinţă. Căci conştiinţă înseamnă reprezentarea unei individualităţi generale, a spiritului avînd certitudinea de sine însuşi, spirit care e în acelaşi timp adevăr general. Demonul lui Socrate este cealaltă latură, opusă generalităţii sale, cu totul necesară; după cum a devenit conştient de această generalitate, tot astfel el a devenit conştient de cealaltă latură, de individualitatea spiritului. Conştiinţa pură a lui era deasupra ambelor laturi. Care este defectul pe această din urmă latură vom preciza îndată: anume defectul

* Xenofon, *Memorab.*, IV, 1, § 1.

generalului este suplinit el însuşi în chip defectuos, într-un mod singular; nu avem aici în locul negativului restaurare a ceea ce a fost stricat. Hotărîrea de la caz la caz, în acţiune şi abţinere, era obiectul lui; Socrate avea conştiinţa acestei acţiuni individuale. Nu trebuie să se vadă aici nici o himeră, nici o superstiţie sau oricum am numit-o, ci este un fel necesar de a considera lucrurile; numai că Socrate n-a sesizat această necesitate, acest moment fiind doar în general prezent înaintea reprezentării sale. De aceea el se înfăţişează ca o particularitate care aparţinea unui singur ins; astfel demonul lui Socrate îmbracă pentru el aparenţa închipuirii şi nu-i apare drept ceea ce este el într-adevăr.

Interiorul subiectului cunoaşte prin el însuşi şi decide din sine însuşi; acest interior la Socrate a avut încă o formă particulară. Geniul este încă inconştientul, e exteriorul care decide, şi el este totuşi ceva subiectiv. Geniul nu e însuşi Socrate, nu este opinia lui, convingerea lui, ci e ceva inconştient: Socrate este mînat. În acelaşi timp, oracolul nu e nicidecum ceva exterior, ci este oracolul său; acesta a avut înfăţişarea unei ştiinţe care era totodată însoţită de inconştienţă, ştiinţă care, de altfel, îşi poate face apariţia în alte împrejurări, ca starea magnetică. La muribunzi, în stare de boală, de catalepsie, se poate întîmpla ca omul să cunoască legături, să cunoască evenimente viitoare sau prezente, care, potrivit conexiunilor intelectului, sînt cu totul excluse pentru el. Acestea sînt fapte care 96
adesea sînt, în chip simplist, cu totul negate. În felul acesta, ceea ce ţine de cunoaştere, de hotărîre prin sine şi se înfăptuieşte în mod conştient şi reflectat se întîlneşte la Socrate în forma inconştientului.

Acesta este, aşadar, geniul lui Socrate; a fost necesar ca acest geniu să apară la Socrate. Este specific faptul că la el această formă a cunoaşterii interiorului a luat forma unui „demon"; în legătură cu ceea ce urmează, trebuie să privim şi mai de aproape acest fapt. Xenofon relatează din punct de vedere istoric, în modul cel mai precis, la ce l-a determinat pe Socrate acest „demon" şi care a fost mai înainte forma hotărîrii.

Anume, binele este scopul gîndit; în legătură cu aceasta se produce conflict între obligaţii; cu privire la acestea decid şi legile statului, moravurile, realitatea vieţii. Libertatea ştiinţei de a hotărî pentru sine ce este just şi ce e bine, libertate pe care o vedem apărînd la Socrate, conţine apoi, în afară de acest general, ideea că omul este factorul hotărîtor şi în ceea ce-l priveşte, cînd e vorba de ceea ce are de făcut în cazuri parti-

culare, ideea că subiectul face din sine factorul hotărîtor. Sub acest raport trebuie să sesizăm ceea ce era esențial pentru poziția proprie libertății elene.

Poziția spiritului grec este determinată pe latura lui morală ca moralitate naivă. Omul nu era încă în situația de a se reflecta în sine, de a se determina din sine ; și mai puțin exista ceea ce numim noi conștiință. Legi, moravuri etc. nu există numai, ci sînt stabilite, scoase în evidență. Sub un anume aspect al lor, adică în ce privește baza, ele sînt considerate ca tradiție ; tradiție ce se dezvoltă pentru sine, fără conștiință deter-
97 minată. Aceste legi se înfățișau ca legi divine, sancționate de zei. Știm că grecii posedau, fără îndoială, legi pe baza cărora luau hotărîri. Dar, pe de altă parte, se ivea de asemenea nevoia de a se lua hotărîri în cazuri date nemijlocit, atît în chestiuni private, cît și în afaceri de stat. Însă grecii nu luau încă hotărîri pornite din voința subiectivă. Comandantul de oștire sau poporul însuși nu lua asupra sa [libertatea] de a hotărî ce este mai bine pentru stat ; de asemenea nici individul în chestiunile sale familiale. În vederea unei decizii oarecare, elenii au recurs la oracole, au întrebat oracolul (acesta era elementul subiectiv, hotărîtor), iar romanii scrutau zborul păsărilor ; aparține aici și examinarea animalelor de jertfă, precum și consultarea unui [μάντις] prezicător. Comandantul care urma să dea o bătălie trebuia să-și scoată decizia din tălmăcirea viscerelor animalelor de jertfă, cum se întîmplă adesea în *Anabasis*-ul lui Xenofon ; Pausania se chinuește o zi întreagă înainte de a da comanda de luptă *. Acest moment este esențial : nu poporul este acela care decide, subiectul nu-și ia asupra sa acest lucru, ci se lasă determinat de un altul, de ceva exterior : oracolele sînt necesare pretutindeni unde omul nu-și știe interiorul încă atît de independent, atît de liber, încît să ia hotărîri numai din sine însuși ; aceasta este lipsa libertății subiective. Și aceasta este libertatea la care ne referim noi cînd, în ziua de azi, vorbim de libertate ; această libertate n-a existat la greci în felul cum o înțelegem noi ; în legătură cu *Republica* lui Platon vom vorbi mai mult despre acest lucru. Ține de epoca modernă faptul că noi vrem să răspundem de ceea ce facem ; noi vrem să ne hotărîm pe bază de temeiuri ale inteligenței, temeiuri pe care le considerăm ca instanță ultimă. Grecii încă nu aveau conștiința acestei infinități.

* Cf. Herodot, IX, 33 și urm.

În cartea I a *Memorabilelor* lui Xenofon, cu ocazia apărării 98
pe care şi-o face Socrate referitor la „demonul" său, Socrate spune chiar la început: „Zeii şi-au păstrat pentru ei înşişi ştiinţa a ceea ce este mai important (τὰ μέγιστα). Arta clăditului, agricultura, meşteşugul fierarului etc. sînt arte omeneşti; tot astfel arta guvernării, a socotitului, precum şi aceea de a comanda acasă şi în război; omul poate cîştiga dexteritate în toate acestea. Însă pentru „ceea ce este mai important" — anume pentru chestiunile importante în acest domeniu — „este nevoie de μαντεία" (*divinatio*), pe care zeii şi-o ţin pentru ei. Ceea ce este drept şi nedrept, ce înseamnă a fi viteaz, şi ce e laşitatea ştiu şi oamenii. „Dar cel ce ară nu ştie cine va mînca rodul (cine va secera); cine clădeşte casă nu ştie cine o va locui; comandantul nu ştie dacă e bine să ducă oastea la bătălie; cine se află în fruntea unui stat nu ştie dacă acest lucru este spre binele său" (ca individ) „sau înseamnă pericol pentru el; nici cine ia în căsătorie o femeie frumoasă" (καλήν, o iubită) „dacă va avea bucurie cu ea şi dacă nu cumva va rezulta de aici pentru el întristare şi suferinţă; nici cine are rude puternice în stat nu poate şti dacă nu i se întîmplă să fie exilat din ţară din cauza acelor rude. Or, din cauza acestei nesiguranţe, trebuie să recurgem la μαντεία" *; aceasta este diversă: „consulţi oracolul, observi [viscerele animalelor] de jertfă, zborul păsărilor; pentru Socrate însă acest oracol a fost demonul lui" **. Astfel se exprimă Xenofon. Acest oracol a fost o condiţie esenţială a conştiinţei greceşti; cu toată libertatea lor, grecii căutau în acelaşi timp decizia lor în ceva exterior: ceea ce este mai esenţial, zeii şi l-au păstrat pentru ei înşişi. — La noi lucrurile sînt altfel. 99
Cînd cineva cunoaşte anticipat viitorul în somnambulism sau ca muribund, acest lucru este considerat ca o viziune superioară; dar, privit lucrul mai de aproape, avem aici numai interese ale indivizilor, particularităţi. Cînd cineva vrea să se căsătorească sau să clădească o casă etc., succesul este important numai pentru acel individ; conţinutul acesta este numai particular. Ceea ce e într-adevăr divin, general, este însăşi instituţia agriculturii, e statul, e căsătoria, sînt orînduielile juridice; faţă de toate acestea este lipsit de însemnătate faptul să ştiu dacă mă prăpădesc ori nu mă prăpădesc plecînd cu corabia. Contrariul

* Xenofon, *Memorab.*, I, 1, §§ 7—9.
** *Ibidem*, §§ 3—4.

e o intervertire ce se produce uşor şi în reprezentarea noastră; să ştii ce este just, ce este moral e un lucru mult superior faptului de a şti atare particularităţi.

Nici demonul lui Socrate nu se revelează în el prin altceva decît prin sfatul ce i-l dă referitor la astfel de succese particulare. El nu s-a referit la ceva general din domeniul artei şi al ştiinţei; o astfel de referire aparţine mai curînd spiritului general; demonul îl sfătuieşte pe Socrate, de exemplu, doar cînd trebuie şi dacă trebuie să călătorească prietenii lui. Dar şi într-un astfel de sfat rezidă ceva general; un om cu judecată poate prevedea multe, poate şti mai dinainte dacă acea călătorie este sau nu este oportună. Aşadar, la Socrate era necesar ca în interiorul lui hotărîrea să apară ca δαίμων încă, oracol, cu privire la ceea ce mai înainte trebuia să decidă oracolul. Prin urmare, demonul se află la mijloc între natura exterioară a oracolului şi natura pur interioară a spiritului. Demonul este ceva interior, însă reprezentat ca un geniu aparte, distinct de voinţa omului; nu ca înţelepciune a acestuia, ca liber arbitru al lui. Natura mai precisă a demonului lui Socrate este deci o formă care aduce cu somnambulismul, cu această dedublare a conştiinţei. Şi se pare că la Socrate a existat în mod vizibil ceva ţinînd de starea magnetică, deoarece de mai multe ori (în tabără) se zice că el ar fi căzut în catalepsie şi în extaz. În timpurile moderne am văzut descrisă această stare ca fixitate a
100 ochilor, cunoaştere interioară, viziune a cutărui şi cutărui lucru, a trecutului, a ceea ce este mai cuminte de făcut etc. Aşadar, demonul lui Socrate trebuie luat ca o stare reală; el este demn de remarcat, fiindcă el nu e numai o stare maladivă, ci este necesar, datorită poziţiei conştiinţei lui Socrate. Dar această reîntoarcere în sine are la Socrate, în prima ei apariţie, încă forma unui mod fiziologic de a fi. Deci punctul central al întregii conversiuni de importanţă istorică mondială pe care o înfăptuieşte principiul lui Socrate constă în faptul că locul oracolelor l-a luat mărturia spiritului indivizilor, decizia asumîndu-şi-o subiectul. Cu aceasta este împlinită cealaltă latură a conştiinţei socratice. Acesta a fost modul de viaţă şi aceasta a fost destinaţia lui Socrate.

3. Or, în legătură cu acest „demon" intrăm în cercul d e s t i n u l u i lui Socrate, care sfîrşeşte prin condamnarea lui, dat fiind faptul că acest demon a şi fost un punct principal al acuzării lui. De aici provine şi necesitatea destinului său.

Contemporanii lui Socrate care s-au înfățișat ca dușmani și acuzatori ai lui înaintea poporului atenian l-au considerat pe Socrate ca pe omul care a adus la conștiință natura neabsolută a ceea-ce-trece-drept-valabil-în-sine-și-pentru-sine, care nu consideră ca zei pe aceia pe care îi consideră poporul drept zei și seduce tineretul. Seducerea tineretului: deoarece devine nesigur în ochii acestuia ceea ce trecea de nemijlocit valabil. Acuzația că Socrate nu considera drept zei pe aceia pe care îi considera de zei statul se bazează, în parte, pe același argument: el a făcut să se înțeleagă că zeilor nu le este plăcut ceea ce în mod obișnuit este considerat ca atare; pe de altă parte, această acuzație se întemeiază și pe „demonul" lui. Nu fiindcă Socrate l-ar fi înfățișat ca dumnezeu al său; ci la eleni individualitatea deciziei era interpretată în sensul că ei considerau decizia ca o accidentalitate a individului, și din această cauză, așa cum natura accidentală a împrejurărilor este ceva exterior, ei vedeau și în caracterul accidental al deciziei ceva exterior, adică [101] ei cereau sfat oracolelor lor: conștiință că însăși voința individuală este ceva accidental. Socrate, care transpusese natura accidentală a deciziei în sine însuși, în demonul său — așa cum grecii o plasau în demonul general, tot astfel el, Socrate, o plasa în conștiința sa —, a suprimat tocmai acest demon exterior.

Așadar, Socrate, propagînd acest nou principiu și ca persoană, ca cetățean atenian a cărui ocupație era propagarea acestui fel de învățătură, a intrat ca personalitate în raport cu întregul popor atenian, în raport nu numai față de o masă de oameni sau față de o masă ce poruncea, ci în raport cu spiritul poporului atenian. Spiritul poporului atenian în sine, constituția lui, întreaga lui consistență se sprijinea pe moralitate, pe religie, pe ceea ce este în sine și pentru sine ceva ferm, subzistent. Or, Socrate pune ceea ce este adevăr în hotărîrea conștiinței interioare; acest principiu l-a propagat el, transformîndu-l într-un raport viu. Și astfel a ajuns el în opoziție cu ceea ce poporul atenian considera ca just și adevărat. Așadar el a fost acuzat în mod îndreptățit, și această acuzație precum și soarta lui ulterioară mai trebuie să le considerăm aici.

Atacurile împotriva lui Socrate și soarta lui sînt cunoscute. Le putem considera în contradicție cu ocupația lui de a învăța pe concetățenii săi ce este binele. În legătură cu ceea ce era Socrate și ceea ce era poporul său vom recunoaște necesitatea acestui destin. Cînd e vorba de Socrate, noi nu avem de expus

un sistem filozofic, ci istoria unei vieți individuale. Atacurile suferite de Socrate sînt de două feluri : l-a atacat Aristofan în *Norii* și apoi a fost acuzat în chip formal în fața poporului.

Acuzarea formală a lui Socrate în fața
102 poporului. Nu trebuie să spunem, ca Tennemann *, despre destinul lui Socrate că atenienii au comis ceva revoltător : „Umanitatea se revoltă în fața faptului că acest bărbat excelent a fost silit să bea paharul cu otravă ca victimă a unor intrigi, atît de frecvente în democrații. Un bărbat ca Socrate, care făcuse din drept unica linie de direcție a acțiunii sale" (nu despre drept în general este vorba, ci problema este despre care drept e vorba : despre dreptul libertății morale) „și care nu s-a abătut nici cu un singur pas de la calea dreaptă, a trebuit în chip necesar să-și facă mulți dușmani" (de ce? aceasta este o platitudine ; e ipocrizie morală să vrei să fii mai bun decît alții, pe care apoi să-i prezinți ca dușmani ai tăi), „care erau obișnuiți să lucreze ascultînd cu totul de alte impulsuri. Cînd ne gîndim la decadența moravurilor și la guvernarea celor treizeci de tirani, trebuie totuși să ne mirăm că el a putut continua să acționeze netulburat pînă în al șaptezecilea an al vieții sale. Cum însă cei treizeci n-au cutezat ei înșiși să ridice mîna împotriva lui, trebuie cu atît mai mult să ne uimească faptul că după restaurarea guvernului legal și a libertății, după răsturnarea despotismului", — tocmai de aici venea pentru ei pericolul, în care se află principiul lor — „un bărbat ca Socrate a putut cădea jertfă intrigilor. Acest fenomen poate fi explicat, probabil, prin faptul că dușmanii lui Socrate au fost nevoiți să cîștige mai întîi timp spre a-și aduna partizani, ca și prin faptul că în timpul guvernării celor treizeci de tirani ei jucau un rol prea neînsemnat".

În procesul lui Socrate trebuie să deosebim două laturi : una este conținutul acuzării, condamnarea de către instanța judecătorească ; cealaltă este raportul lui Socrate față de popor, de suveran. În cuprinsul procedurii avem dublul element : con-
103 duita lui Socrate pentru care el este acuzat ; și atitudinea acuzatului față de popor, față de competența sau recunoașterea maiestății acestuia. Socrate a fost găsit vinovat de către judecători în ceea ce privește conținutul acuzării lui ; dar el a fost condamnat la moarte deoarece a refuzat să recunoască competența poporului, maiestatea acestuia peste un acuzat.

---

* Vol. II, p. 39 și urm.

a. Acuzaţia consta din două puncte: α) „Socrate nu consideră ca zei pe aceia pe care îi consideră de zei poporul atenian", el nu adoră zeii vechi, „ci introduce zei noi; şi β) Socrate seduce tineretul" *. Prima acuzaţie este în legătură cu demonul lui Socrate. Acuzaţia şi apărarea lui Socrate împotriva ei vrem să le examinăm mai de aproape. Xenofon ni le înfăţişează pe amîndouă; Platon ne-a dat şi el o apologie. Cu toate acestea, nu este îngăduit aici să ne oprim la afirmaţia că Socrate a fost un bărbat excelent, care a suferit nevinovat fiind etc.; în această acuzaţie, spiritul poporului atenian este cel ce se opune principiului care a devenit funest pentru el.

Cît priveşte primul punct al acuzării, anume că Socrate nu-i cinsteşte pe zeii patriei, ci introduce zei noi, Xenofon ** îl înfăţişează pe Socrate răspunzînd „că el a adus totdeauna, ca oricare altul, aceleaşi jertfe pe altarele publice, acest lucru toţi concetăţenii săi l-au văzut, precum l-ar fi putut vedea tot atît de bine şi acuzatorii săi. Iar cît priveşte faptul că el ar introduce demoni noi fiindcă lui îi apare vocea lui Dumnezeu care-i arată ce trebuie să facă", Socrate a răspuns că „el se referă la faptul că şi μάντεσι consideră drept avertismente divine strigătul şi zborul păsărilor, sentinţe de-ale oamenilor (vocea Pitiei), poziţia viscerelor animalelor jertfite, ba chiar şi tunetul şi trăsnetul. Că Dumnezeu cunoaşte mai dinainte viitorul şi, 104
dacă vrea, îl arată; toate acestea le cred şi alţii, întocmai ca şi el; de altfel Dumnezeu mai poate revela şi altfel viitorul. Faptul că el nu minte cînd afirmă că aude vocea lui Dumnezeu îl poate dovedi prin mărturia prietenilor săi, cărora adesea le-a comunicat sfatul primit, care, cum dovedea ceea ce urma, a fost totdeauna găsit ca adevărat". Xenofon spune că „Socrate n-a cercetat natura ca sofiştii" *** (de aici vechii ateişti care considerau Soarele drept o piatră, ca Anaxagora, Protagora) ****, aceasta spre a dovedi „că el n-a comis nici o impietate nici în faptă, nici în vorbă".

Efectul produs asupra judecătorilor săi de această parte a apărării sale, Xenofon îl descrie astfel: „Aceştia au devenit

---

* Xenofon, *Apologia Socrat.*, § 10; *Memorab.*, I, 1, § 1; Platon, *Apologia Socrat.*, p. 24 (p. 104).

** *Apologia Socrat.*, §§ 11—13; *Memorab.*, I, 1, §§ 2—6, 19.

*** *Memorab.*, I, 1, § 11: Οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν. οὔτε λέγοντος ἤκουσεν. οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἥπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι διελέγετο σκοπῶν, ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔφυ.

**** Platon, *Apol. Socrat.*, p. 26 (pp. 108—109).

mînioşi: parte din ei fiindcă nu credeau ce spunea Socrate, cealaltă parte", care îl credea, „din invidie că Socrate a fost considerat de zei vrednic de ceva mai înalt decît erau vrednici ei înşişi" *. — Acest efect este foarte natural. Şi în zilele noastre se prezintă cu astfel de ocazii două feluri de cazuri: α) Sau nu este crezut cel ce se laudă cu revelaţii particulare, şi anume cu revelaţii care se referă la acţiunea şi la soarta individuală. Omul nu crede nici în general că au loc astfel de revelaţii şi nici că le-a avut cutare subiect. β) Sau, cînd cineva se îndeletniceşte cu astfel de profeţii, i se interzice, cu drept cuvînt, meseria şi e închis. Nu se neagă, în general, că Dumnezeu ştie mai dinainte toate şi nici că el le poate revela insului uman;
105 *in abstracto* s-ar admite acest lucru, dar nu în fapt; lucrul nu este crezut în nici un caz particular. Nu se crede că el, acest individ, a avut revelaţia; căci de ce mai curînd el decît alţii? Şi de ce să fie revelate tocmai astfel de nimicuri, lucruri cu totul de amănunt: dacă cineva va face o călătorie bună, dacă trebuie să se întîlnească cu cineva, dacă trebuie să se apere în regulă printr-un discurs în faţa judecătorilor săi? Şi de ce să nu i se reveleze altele dintre lucrurile infinit de multe ce i se pot întîmpla unui individ? De ce nu [sînt] revelate mai curînd lucruri mai importante, referitoare la binele unor state întregi? (Magnetismul [animal] nu împinge înainte ştiinţele.) Astfel, nu se dă crezare sub acest raport nici unui individ, indiferent de faptul că, dacă revelaţia este posibilă, ea a trebuit să se întîmple unui ins singular. — Această necredinţă, care nu neagă deci revelaţia în general şi posibilitatea ei generală, dar care nu îi dă crezare cînd e vorba de vreun caz determinat, de fapt nu crede în realitatea şi adevărul faptului însuşi. Inconştient ea nu crede în astfel de revelaţii, fiindcă *mai întîi* conştiinţa absolută (aşa trebuie ea să fie) nu cunoaşte în general, drept ceva pozitiv, astfel de nimicuri, cum sînt obiectul acestor profetizări şi tot aşa acelea ale lui Socrate; în spirit, aceste nimicuri se găsesc nemijlocit ca ceva ce a dispărut. *În al doilea rînd*, conştiinţa absolută ştie despre viitor ca atare tot atît de puţin ca şi despre trecut; ea nu ştie decît despre prezent. Dar, întrucît în prezentul ei, în gîndirea ei apare şi opoziţia dintre viitor şi trecut, pe de o parte, şi prezent pe de altă parte, această conştiinţă ştie şi despre viitor şi trecut; dar despre trecut ca despre ceva ce a luat formă (*als einem Gestalteten*).

* Platon, *Apol. Socrat.*, § 14; *Memorab.*, I, 1, § 17.

Căci trecutul este depozitarea prezentului ca realitate, însă viitorul este contrariul acestuia, este mai curînd ceea ce e lipsit de formă. Din acest ce lipsit de formă, universalul îmbracă formă abia în prezent; prin urmare, în genere în viitor nu poate fi intuită nici o formă. Avem sentimentul nelămurit că, dacă acționează Dumnezeu, acest lucru nu se înfăptuiește în mod particular și nici pentru lucruri particulare. Astfel de lucruri 106
particulare sînt considerate ca prea lipsite de însemnătate încît ele să fie revelate de Dumnezeu într-un caz particular și cu totul special. Se admite că Dumnezeu determină și ceea ce e singular, dar se înțelege prin aceasta îndată totalitatea singularului, toate cazurile singulare; spunem: modul de a acționa al lui Dumnezeu este de natură universală. — Acest „demon" al lui Socrate nu s-a referit nici el la ceea ce e veritabil, la ceea-ce-e s t e -în-sine-și-pentru-sine, ci numai la particularități; și astfel aceste revelații demonice sînt cu mult mai neînsemnate decît acelea ale spiritului său, ale gîndirii sale.

Potrivit unor concepte mai determinate, geniul său era la Socrate individualitatea singulară care voiește și decide; dar ea avea pentru el însuși figura unui ce existent, reprezentat, a unei ființe pe care el o deosebea de individualitatea sa, de conștiința sa, considerînd-o astfel ca pe ceva aparte și nu ca pe ceva individual ce decide, ca voință. Tocmai astfel își închipuiau elenii lucrurile. Această [con]știință a individualității este conștiință a accidentalității; de aceea ei se lăsau determinați de zborul și de strigătul păsărilor, care sînt accidentale. Dar tot atît de accidentală este deciderea în cuprinsul culturii noastre; ea este voința mea, e accidentalitate interioară; și eu vreau să fiu însumi această accidentalitate. Grecii, pentru care latura accidentalității conștiinței trecea și ea drept ceva existent [în exterior], iar știința despre ea drept oracol, posedau într-însul această individualitate, ca pe o știință generală căreia fiecare îi putea cere sfatul. Însă pentru Socrate, la care acest ce pus în exterior intrase în cuprinsul conștiinței, ca la noi, dar încă nu pe deplin, acest ce era încă vocea venită din afară, și nu vocea individualității ca atare, hotărîrea pe care o are fiecare — conștiința în sensul propriu oamenilor comuni —, ci reprezentare asemenea lui Iupiter sau lui Apolo etc.; și de aceea 107
ea avea atît aparența singularității, cît și aceea a unei particularități, și nu se înfățișa ca o individualitate generală; iar pe acestea judecătorii lui, cum este drept, nu puteau să le suporte, fie că credeau în ea, fie că nu credeau. (Ceea ce este într-adevăr

divin aparţine fiecăruia; talentul, geniul sînt ceva singular, propriu, dar ele posedă adevăr numai în operele lor, întrucît acestea sînt generale.) La greci, astfel de revelaţii trebuiau să aibă un anumit fel de a fi. Existau oracole oarecum oficiale (nu subiective): Pitia, copacul etc. Cînd oracolul apare într-un oarecare individ particular, cetăţean obişnuit, el este considerat ca de necrezut, ca neexact; δαίμον-ul lui Socrate era un alt mod de oracol decît acela care trecea de valabil în religia greacă.

Apolo de la Delfi, Pitia, l-a declarat pe Socrate drept cel mai înţelept între eleni *; această referire a oracolului la Socrate este demnă de reţinut. În oracolul din Delfi prezida Apolo ca zeu ştiutor, Febus cel care ştie. Suprema lui poruncă era: cunoaşte-te pe tine însuţi! Aceasta nu înseamnă cunoaştere a particularităţii proprii a omului, ci „cunoaşte-te pe tine" este legea spiritului. Această poruncă a îndeplinit-o Socrate; el a făcut din γνῶθι σαυτόν lozincă a grecilor. El este eroul care a pus în locul zeului delfic principiul: omul cunoaşte în sine ce este adevărul, el trebuie să privească în sine. Or, Pitia a făcut sus-amintita declaraţie; şi aceasta este o răsturnare completă, căci pune în locul oracolului propria conştiinţă de sine a omului, conştiinţa generală a gîndirii fiecăruia. Această certitudine interioară este, fără îndoială, un alt zeu, un zeu nou, nu cel de pînă acum al atenienilor; astfel acuzaţia ridicată împotriva lui Socrate este cu totul justă.

Să examinăm şi punctul al doilea al acuzării, anume că Socrate seducea tineretul. Acestei acuzaţii Socrate i-a opus
108 (şi în această privinţă) în primul rînd că: „Oracolul din Delfi a declarat că nimenea nu este mai liber (mai nobil), nici mai just, nici mai înţelept (σωφρονέστερος)" **. Apoi el a opus acestei acuzaţii întreaga lui viaţă: oare prin exemplul pe care l-a dat în general, şi îndeosebi celor cu care se întîlnea, a îndemnat el pe cineva la rău? ***. Dar cum acuzării generale el i-a opus exemplul său, viaţa sa, aceasta a trebuit să fie determinată mai de aproape. Au apărut martori. „Melitos a declarat că el cunoaşte pe cîţiva pe care Socrate i-a convins să asculte mai mult de el decît de părinţii lor" ***. Acest punct al acuzării se referea cu deosebire la Anytos. Şi cum el a dovedit acest lucru cu martori,

* Platon, *Apol. Socrat.*, p. 21 (p. 97).
** Xenofon, *Apol. Socrat.*, § 14.
*** *Ibidem*, §§ 6—19, *Memorab.*, I, 2, §§ 1—8.
**** Xenofon, *Apol. Socrat.*, § 20; *Memorab.*, I, 2, § 49 şi urm.

fără îndoială chestiunea a fost dovedită; mărturia a fost suficientă. Socrate a lămurit acest lucru mai de aproape după ce a plecat din fața instanței de judecată *. Anume, Xenofon povestește „că Anytos i-a devenit dușman lui Socrate fiindcă acesta i-ar fi spus lui, care era un bărbat cu vază, că nu trebuie să-și crească fiul spre a deveni argăsitor de piei, ci să-l educe într-un chip demn de un bărbat liber". Anytos era el însuși tăbăcar, și, cu toate că meseria lui era practicată mai mult de sclavi, în sine ea nu era totuși ceva dezonorant. Prin urmare, felul de a vorbi al lui Socrate era greșit. Socrate a adăugat la aceasta „că el a făcut cunoștință cu acest fiu al lui Anytos și n-a descoperit la el nici o însușire rea; dar profețește că el nu va rămînea să practice acest lucru de sclav la care tatăl lui vrea, totuși, să-l înhame. Și cum el nu are în jurul său nici un bărbat cumsecade (cuminte, rezonabil, cinstit) care să-i poarte de grijă, el va aluneca pe panta poftelor rele și va merge departe pe calea desfrîului". Xenofon adaugă „că profeția lui Socrate 109
s-a adeverit întocmai: tînărul s-a dat beției, bînd ziua și noaptea și devenind un om cu totul de nimica". Ceea ce este ușor de înțeles, deoarece un om care se simte capabil de ceva mai bun (fie că e adevărat, fie că nu e adevărat) și este nemulțumit de situația în care trăiește, situație în schimbul căreia, pe de altă parte, el nu poate obține alta, suferă în sufletul lui de această ruptură, fiind redus tocmai din cauza acestei contrarietăți la compromisuri și împins apoi pe calea răutății care ruinează atît de frecvent pe oameni. Astfel, prezicerea lui Socrate este cu totul naturală.

La acuzația mai precisă că ar îndemna pe fii să nu asculte de părinții lor, Socrate ripostează prin întrebarea: „Oare la alegerea celor ce urmează să ocupe funcții publice, de exemplu, la alegerea comandanților oștirii sînt preferați părinții și nu mai curînd cei ce sînt experți în arta războiului? Astfel, în toate sectoarele sînt preferați cei mai destoinici în domeniul unei arte sau al unei științe oarecare. Oare, după toate acestea, nu e uimitor lucru că el este adus în fața judecății fiindcă a fost preferat de fii părinților în vederea obținerii a ceea ce este supremul bine pentru om, acela de a fi educat spre a deveni un om nobil?" **. Desigur, acest răspuns este, într-o privință, just, însă vedem că nici aici răspunsul lui Socrate nu poate fi

* Xenofon, *Apol. Socrat.*, §§ 27, 29—31.

** *Ibidem*, §§ 20—21; *Memorab.*, I, 2, §§ 51 — 55; Platon, *Apol. Socrat.*, p. 24—26 (p. 103—107).

considerat ca epuizînd chestiunea, deoarece punctul propriu-zis, esențial al acuzației nu este atins. Ceea ce au considerat judecătorii lui Socrate ca nedrept a fost această ingerință morală a unei a treia persoane în relația absolută dintre părinți și copii. În general nu se poate spune mult despre acest amestec, fiindcă ceea ce importă este felul acestei ingerințe. În anumite cazuri, aceasta este necesară; în linie generală, amestecul nu trebuie
110 să se producă, și cel mai puțin e îngăduit în cazurile cînd și-l permite o persoană privată întîmplătoare. Copiii trebuie să aibă sentimentul unității cu părinții; acesta este primul raport moral nemijlocit. Orice educator trebuie să-l respecte, să-l păstreze curat și să dezvolte sentimentul acestei legături. De aceea, cînd este chemată o a treia persoană să intervină în acest raport dintre părinți și copii, iar amestecul e de așa natură încît prin el, spre pretinsul bine al copiilor, li se distruge acestora încrederea în părinții lor și li se sugerează ideea că aceștia sînt oameni răi care îi strică prin contactul lor cu ei și prin educația pe care le-o dau (îi tratează rău), aceasta ni se pare revoltător. Lucrul cel mai rău care li se poate întîmpla copiilor în privința moralității și sufletului lor este ca această legătură — care trebuie să fie totdeauna respectată — să fie slăbită sau chiar ruptă și să fie transformată în ură, dispreț și rea-voință. Cine face acest lucru lezează moralitatea în forma ei cea mai esențială. Această unitate, această încredere este laptele matern al moralității cu care crește omul mare; pierderea timpurie a părinților este o mare nenorocire. Fiul, ca și fiica, trebuie să se rupă din unitatea naturală a lor cu familia și să devină independenți; dar aceasta trebuie să fie o separare neforțată, neviolentă, care nu e dușmănoasă și disprețuitoare. Cînd o durere așa de mare este introdusă în suflet, e nevoie de mare putere și precauție pentru a o învinge și a vindeca rana.

Dacă vrem acum să vorbim despre acel exemplu al lui Socrate, se pare că prin intervenția sa Socrate a făcut ca tînărul să devină nemulțumit cu poziția sa. S-ar putea ca fiul lui Anytos să fi găsit că munca tăbăcăritului în general nu i se potrivea; altceva este însă cînd o astfel de neplăcere este făcută să devină conștientă și e confirmată de autoritatea unui bărbat ca Socrate.
111 Noi putem foarte ușor să presupunem că, întreținîndu-se cu tînărul, Socrate a făcut să încolțească în el sîmburele sentimentului nepotrivirii, l-a întărit și l-a dezvoltat. Socrate a remarcat însușirile tînărului, le-a scos în evidență și i-a spus că este apt pentru ceva mai bun. Și astfel el a fixat ruptura, a întărit

amărăciunea, conflictul, nemulțumirea tînărului cu situația sa, cu tatăl său, sentimente care deveniră în felul acesta rădăcinile stricării lui. Așadar, nici această acuzație nu poate fi considerată ca neîntemeiată, ci ca perfect motivată. Prin urmare, instanța de judecată a găsit că este întemeiată această acuzație; ceea ce nu este nedrept.

Întrebarea care se pune este numai cum ajunge poporul să se sesizeze de aceste lucruri, în ce măsură pot fi astfel de obiecte legiferate, în ce măsură țin aceste puncte ale acuzării de instanțele judecătorești. După legile noastre, α) astfel de profetizări nu sînt admise și au fost interzise (inchiziție, Cagliostro); β) o astfel de ingerință morală, care la noi este mai organizată, o anumită categorie de oameni asumîndu-și această sarcină, trebuie să rămînă ea însăși de natură generală. Neascultarea de părinți este primul principiu imoral. Dar oare dezbaterea unui astfel de fapt este de competența tribunalelor? Aceasta privește în primul rînd problema dreptului public și acestuia i se recunoaște acum o mare extindere. Totuși, dacă, de exemplu, un profesor sau un predicator ar ataca o anumită religie, guvernul s-ar sesiza, fără îndoială, de acest fapt și el ar fi cu totul îndreptățit să se sesizeze. Se ridică proteste împotriva unei astfel de sesizări. Cînd este vorba de libertatea gîndirii și a vorbirii, există o limită greu de determinat, ea se bazează pe înțelegere tacită; există însă un punct peste care nu se mai poate trece, de exemplu instigarea la răscoală. „Principiile rele", se spune, „se distrug de la sine, ele nu sînt acceptate". Acest lucru este în parte adevărat, în parte nu; elocvența sofiștilor în fața plebei excita pasiunile acesteia. „E vorba de ceva numai teoretic, nu de acțiuni" [se spune]; dar statul se reazemă pe idee, dăinuirea lui depinde de felul de a gîndi al oamenilor; statul este un regn spiritual și nu fizic; spiritul este esențialul. Avem aici, așadar, maxime, principii, care constituie baza de susținere; cînd acestea sînt atacate, guvernul trebuie să intervină. 112

În Atena era încă o situație cu totul deosebită; și, cînd judecăm, trebuie să ținem seama de ceea ce era statul atenian și moravurile lui. Potrivit legilor ateniene, adică conform spiritului statului absolut, cele două fapte comise de Socrate tindeau la distrugerea acestui spirit. În constituțiile noastre, latura generală a statelor este mai riguros generală și îngăduie, fără îndoială, indivizilor să se miște mai liber în jurul ei; acestui element general ei nu-i pot deveni atît de periculoși. α) În

orice caz, pieirea acestei religii oficiale pe care era clădit totul, ar fi însemnat răsturnarea statului atenian; pe cînd la noi statul este în mai mare măsură pentru sine o putere absolută. Demonul lui Socrate era şi el o altă zeitate decît cele recunoscute; aceasta era în contradicţie cu religia oficială şi o făcea susceptibilă de a fi expusă arbitrarului subiectiv. Religia determinată era atît de strîns legată de viaţa publică, încît fără ea statul n-ar fi putut subzista; religia era o latură a legislaţiei publice. Iată de ce poporul considera cu necesitate drept crimă introducerea unui zeu nou, care făcea principiu din conştiinţa de sine şi era cauză de nesupunere. Oricît le-am căuta atenienilor motiv de discuţie în această privinţă, atitudinea lor era deci consecventă, necesară. β) Tulburarea relaţiilor dintre părinţi şi copii nu este nici ea o acuzaţie falsă. Legătura morală între părinţi şi copii era la atenieni şi mai strînsă, era în măsură mult mai mare bază morală a vieţii decît la noi, unde există libertatea subiectivă. Pietatea este tonul fundamental, substanţa statului atenian. Socrate lezase viaţa ateniană şi o atacase în două puncte fundamentale. Atenienii au simţit acest lucru şi
113 au fost conştienţi de el. Este deci de mirare că Socrate a fost găsit vinovat? Am putea spune că el a trebuit să fie găsit vinovat. Tennemann spune: „Lăsînd la o parte faptul că aceste puncte de acuzare conţineau cele mai evidente neadevăruri, Socrate a fost totuşi condamnat la moarte fiindcă avea o gîndire prea înaltă ca să se coboare la mijloacele ordinare, abjecte prin care se obişnuia a se corupe judecata judecătorilor"*. Însă toate acestea sînt false: Socrate a fost găsit vinovat, dar el n-a fost condamnat la moarte.

b. Aceasta este mai curînd cealaltă latură a procesului său; aici începe al doilea aspect al destinului său. Potrivit legilor ateniene, cel aflat vinovat avea libertatea să-şi fixeze el însuşi pedeapsa. Era vorba numai de felul pedepsei, nu de pedeapsă în general: faptul că Socrate merită să fie pedepsit fusese hotărît de către judecători. El putea apoi trece de la tribunalul heliaştilor în faţa poporului şi să roage (nu să apeleze formal) să i se ridice pedeapsa; dispoziţie excelentă a justiţiei ateniene, care este o dovadă de umanitate. Heliaştii l-au considerat vinovat, întocmai cum în Anglia curtea cu juraţi e cea care declară [pe cineva] vinovat. Altceva este apoi faptul că judecătorul fixează pedeapsa; aşa era şi în Atena;

* Vol. II, p. 41.

numai că, în mod mai uman, se lăsa în plus pe seama vinovatului să-şi determine el însuşi pedeapsa, dar nu în chip arbitrar, ci în proporţie cu delictul : amendă sau exil. Cel găsit vinovat era constituit drept propriul său judecător ; în acest procedeu era implicat faptul că cel găsit vinovat se supunea enunţului tribunalului şi recunoştea că este vinovat. Socrate a refuzat să-şi fixeze o pedeapsă, care putea fi amendă sau exil ; dar el 114
avea să aleagă între acestea şi moarte. Socrate a refuzat să le aleagă pe cele dintîi, să se judece pe sine — cum cerea formalitatea —, fiindcă astfel, spunea el, şi-ar fi recunoscut vina*. Dar nu mai era vorba de vină, ci numai de felul pedepsei.

Fără îndoială, acest refuz poate fi considerat ca măreţie morală ; pe de altă parte însă, refuzul vine într-o oarecare măsură în contradicţie cu ceea ce a spus mai tîrziu Socrate în închisoare ; anume că el stă aici în închisoare fiindcă atenienilor le pare că e mai bine, precum şi lui însuşi, să se supună legilor ; că el n-a voit să fugă. Dar prima ascultare de legi ar fi fost tocmai, deoarece fusese declarat vinovat, să respecte hotărîrea atenienilor şi să-şi recunoască vinovăţia. În mod consecvent, el ar fi trebuit să-şi dea seama că e mai bine să-şi impună pedeapsa, deoarece prin aceasta el nu se supunea numai legilor, ci, de asemenea, şi sentinţei judecăţii. Astfel o vedem la Sofocle pe cerească Antigona, cea mai sublimă figură care a apărut vreodată pe pămînt, mergînd în întîmpinarea morţii ; în ultimele ei cuvinte ea admite :

„Dacă aşa le place zeilor,
Să recunoaştem că, de vreme ce suferim, noi am greşit" **.

Pericle s-a supus şi el judecăţii poporului, ca fiind judecata suveranului ; tot astfel vedem în republica romană pe cei mai nobili bărbaţi implorînd poporul. Aici, dimpotrivă, Socrate a refuzat această supunere. Noi admirăm independenţa morală care, conştientă de dreptul ei, rămîne pe poziţie, nu se încovoaie nici pentru a acţiona altfel şi nici pentru a recunoaşte că este nedrept ceea ce ea însăşi consideră ca drept. Din această cauză el se expune morţii. Refuzul lui de a declara poporului că se supune puterii sale a atras după sine condamnarea la moarte. Fiindcă nu a voit să-şi stabilească el însuşi sieşi pedeapsa, 115
aşadar fiindcă a refuzat să recunoască puterea judecătorească

---

* Xenofon, *Apol. Socrat.*, § 23 : ὅτι τὸ ὑποτιμᾶσθαι ὁμολογοῦντος εἶη ἀδικεῖν.

** Sofocle, *Antigona*, v. 925—926.

a poporului, soarta lui a fost moartea. Fără îndoială, în general el a recunoscut suveranitatea poporului, a guvernului, dar el n-a recunoscut-o în acest caz singular ; însă ea nu trebuie recunoscută numai în general, ci în fiecare caz particular. Deci soarta lui a fost moartea. La noi, competența instanțelor judecătorești este presupusă ca valabilă, iar răufăcătorul este condamnat fără alte forme ; la atenieni însă găsim exigența specială ca cel condamnat să recunoască, prin actul autojudecării, explicit el însuși și să sancționeze totodată sentința judecătorilor care l-au declarat vinovat. (Astăzi subiectul este lăsat liber ; nu se ține seama decît de faptă.) În Anglia nu avem, desigur, situația ateniană, dar, ca și acolo, mai dăinuiește forma de a întreba acuzatul după care legi vrea să fie judecat. Acesta răspunde atunci că după legile țării sale și de instanțele poporului său ; prin urmare, aici recunoașterea premerge astfel procedurii judecătorești.

Sentinței judecătorilor Socrate i-a opus conștiința sa, absolvindu-se pe sine în fața tribunalului conștiinței sale. Dar nici un popor, și cel mai puțin un popor liber, posedînd acea libertate pe care o avea poporul atenian, nu e ținut să recunoască un tribunal al conștiinței. Acesta nu cunoaște altă conștiință de a-și fi împlinit datoria decît conștiința pe care o are el. „Dacă tu ai conștiința de a-ți fi împlinit datoria, trebuie să avem și noi conștiința că tu ți-ai împlinit-o". Fiindcă poporul este aici guvern, tribunal, este generalul. Și primul principiu al unui stat este în general acela că nu există nici o altă rațiune mai înaltă, nici o conștiință, echitate, sau cum vreți, decît cea pe care statul o recunoaște ca justă. Quakerii, anabaptiștii etc., care se opun unor drepturi determinate ale statului, apărării patriei, n-au ce căuta într-un stat adevărat. Aici nu este loc
116 pentru această mizerabilă libertate de a gîndi și de a crede fiecare ce vrea, precum nici pentru acest refugiu în conștiința datoriei sale. Dacă această conștiință nu este fățărnicie, datoria pe care și-o împlinește insul trebuie să fie recunoscută de toți ca atare. Dacă poporul se poate înșela, totuși mult mai mult se poate înșela individul ; și de faptul că el se poate înșela, și în măsură mult mai mare decît poporul, el trebuie să fie conștient. Tribunalul are și el conștiință și trebuie să se pronunțe potrivit ei ; tribunalul este conștiința privilegiată. Contradicția proprie dreptului poate consta în faptul că fiecare conștiință pretinde altceva ; valabilă este numai conștiința instanței judecătorești. Tribunalul este conștiința legală generală și

el nu trebuie să recunoască conştiinţa particulară a acuzatului. Prea uşor se conving oamenii că şi-au făcut datoria, însă judecătorul cercetează să vadă dacă datoria este într-adevăr împlinită chiar dacă oamenii au conştiinţa că şi-au împlinit-o.

Socrate nici nu a voit să se umilească în faţa poporului pentru a-l ruga să-i ridice pedeapsa. Astfel, Socrate a fost condamnat la moarte, şi sentinţa împotriva lui executată, din cauză că el n-a recunoscut maiestatea poporului, şi nu ca pedeapsă pentru delictele de care a fost găsit vinovat. Tocmai din partea acelora care se ridică în mijlocul poporului trebuie să vină această recunoaştere. Astfel Pericle a fost văzut vizitînd pe cetăţeni şi rugînd poporul să fie clement cu Aspasia şi cu Anaxagora. Nu este în aceasta nimic dezonorant pentru individ, deoarece individul trebuie să se plece în faţa puterii publice, iar această putere generală reală, cea mai nobilă, este poporul. Nu era de aşteptat altceva din partea lui Socrate decît felul cel mai nobil, cel mai calm (bărbătesc) în care a mers în întîmpinarea morţii. Povestirea frumoaselor scene ale ultimelor ceasuri ale vieţii lui Socrate, povestire care ne-a rămas de la Platon, deşi nu conţine nimic extraordinar, ne înfăţişează o icoană înălţătoare şi va fi totdeauna reprezentarea unei fapte nobile. Ultima convorbire a lui Socrate este filozofie populară : — despre nemurirea sufletului abia aici ; Homer îl pune pe Ahile să spună în 117
infern că ar prefera să fie slugă la cîmp decît să stea aici în infern ; aceasta nu e nici o consolare !

Poporul atenian a afirmat dreptul legilor sale, al moravurilor sale împotriva acestui atac, a acestei lezări săvîrşite de Socrate. Socrate a lezat spiritul, viaţa morală a poporului său, şi această lezare este pedepsită. Dar Socrate este totodată eroul care are de partea sa dreptul, dreptul absolut al spiritului, în certitudinea de sine însuşi, dreptul absolut al conştiinţei care decide în ea însăşi. Întrucît, cum am spus, acest principiu nou a venit în conflict cu spiritul poporului său, cu felul de a vedea existent, această reacţiune trebuia să se producă. Dar pedeapsa nu nimiceşte decît individul, nu şi principiul : spiritul poporului atenian nu s-a mai restabilit după rana pe care a primit-o, după suprimarea lui. Forma nejustă a individualităţii este înlăturată pe cale violentă, prin pedeapsă ; principiul se va ridica mai tîrziu la forma lui veritabilă. Modalitatea veritabilă a acestui principiu este modalitatea generală în care şi-a făcut el apariţia ulterior ; ceea ce era nejust era faptul că principiul apărea numai ca proprietate a unui individ. Adevărul

principiului constă în apariția lui ca formă a spiritului lumii, ca universal. Nu lumea sa îl poate înțelege astfel pe Socrate, ci posteritatea, întrucît aceasta este situată deasupra amîndurora, adică deasupra lui și a lumii lui.

Ne putem închipui că n-ar fi fost nevoie de această soartă; că n-ar fi fost necesar ca viața lui Socrate să sfîrșească în felul acesta; Socrate ar fi putut trăi și muri ca filozof particular, iar învățătura lui ar fi putut fi primită în liniște de elevii săi și tot așa răspîndită mai departe. Acuzarea apare astfel accidentală. Totuși trebuie să spunem că acest principiu și-a primit adevărata lui consacrare abia prin felul deznodămîntului.
118 Acest principiu este totalitate — nu e atît de nou, de particular; ci este un moment absolut esențial în procesul de dezvoltare a conștiinței de sine, destinat să dea naștere unei noi și superioare realități. Este demn de acest principiu ca el să apară în directă raportare la realitate și nu doar ca părere și doctrină etc. Această raportare rezidă în principiul însuși; faptul că o are constituie poziția veritabilă a lui și anume față de principiul spiritului grec. Și atenienii i-au acordat această onoare. Ei înșiși au văzut just că acest principiu are această raportare — și anume raportare dușmănoasă — la realitatea lor și au procedat conform acestei convingeri. Astfel urmărirea lui Socrate nu este întîmplătoare, ci ea a fost condiționată necesar de principiu. Adică atenienilor le revine onoarea de a fi recunoscut acea raportare, ba de a fi simțit că acest principiu este chiar principiul lor, că ei au suferit deja atingerea lui.

c. Ulterior atenienii au și regretat această condamnare a lui Socrate, iar pe acuzatorii acestuia i-au pedepsit în parte chiar cu moarte, în parte cu exil, căci, după legile ateniene, cel ce susținea o acuzare, dacă aceasta era găsită falsă, se supunea aceleiași pedepse care lovea în caz contrar pe delincvent. Acesta este u l t i m u l a c t al acestei drame. Pe de o parte prin r e g r e t u l lor, atenienii recunosc grandoarea individuală a bărbatului [condamnat de ei]; pe de altă parte însă, ei recunosc (și aici rezidă sensul mai adînc) de asemenea că acest principiu al lui Socrate, principiu periculos și dușman lor — introducere de zei noi și neascultare de părinți — a pătruns deja chiar în propriul lor spirit; recunosc faptul că deja ei înșiși suferă de această ruptură, recunosc că în Socrate ei au condamnat ceea ce le este lor înșiși propriu. Ei au regretat
119 justa condamnare a lui Socrate; s-ar părea că astfel ei înșiși ar fi dorit ca aceasta să nu se fi întîmplat. Dar din regret nu

urmează că condamnarea nu trebuia să aibă loc; ci pentru c o n ş t i i n ţ a lor înseamnă că ea nu trebuia să aibă loc. Din faptul că pentru conştiinţa lor aşa se prezintă lucrurile nu rezultă că în sine ele nu trebuiau să se desfăşoare cum s-au desfăşurat. Ambii [adică Socrate şi poporul atenian] sînt nevinovăţia care e vinovată şi îşi ispăşeşte vina; şi ar fi lipsită de spirit şi de dispreţuit dacă ea n-ar fi vină. Iată ceea ce avem aici, şi nu pe un nevinovat căruia îi merge prost; acesta e un nerod. Avem de-a face cu o reprezentare plată cînd în tragedii apar tirani şi nevinovaţi; goliciune supremă şi lipsă de raţiune, fiindcă e pură accidentalitate. Un om mare v r e a să fie vinovat, ia asupra sa marele conflict; astfel a făcut Hristos, individualitatea lui s-a sfărîmat, a căzut jertfă, dar fapta lui a rămas, produsă tocmai prin el.

Astfel destinul lui Socrate este cu adevărat tragic. Tocmai în acesta stă destinul tragic general şi moral: un drept intră în conflict cu alt drept — nu ca şi cum numai unul dintre ele ar fi drept iar celălalt nedrept, ci ambele sînt drept în mod opus şi fiecare se loveşte de celălalt, ambele suferă prejudicii şi astfel ele şi sînt justificate unul faţă de celălalt. Însuşi poporul atenian ajunsese în acea perioadă a culturii sale în care conştiinţa individuală, devenită independentă, se separă de spiritul general şi există pentru sine. Acest lucru îl contempla acest popor în Socrate (dreptate avea şi unul, şi altul), dar el simţea în acelaşi timp că aceasta înseamnă ruină; aşadar, el a pedepsit [în persoana lui Socrate] acest propriu moment al său. Principiul lui Socrate nu este greşeala unui individ unic, ci ei erau implicaţi în el; acest principiu era tocmai crima pe care spiritul poporului o comitea împotriva lui însuşi. Această înţelegere a suprimat în ochii lui condamnarea lui Socrate, Socrate i-a apărut ca unul care n-a făcut nici o crimă, deoarece spiritul poporului este acum pentru sine în general această conştiinţă care se reîntoarce din ceea ce e universal la sine. Aceasta constituie disoluţia acestui popor, al cărui spirit nu peste mult va dispărea din lume; va dispărea însă în aşa fel, încît din cenuşa 120
lui se va înălţa un spirit superior. Căci spiritul lumii s-a ridicat la nivelul unei conştiinţe mai înalte.

Socrate este erou fiindcă a recunoscut în chip conştient principiul mai înalt al spiritului şi l-a exprimat. Acest principiu superior poseda justificare absolută. Întrucît el îşi face apariţia acum, el se înfăţişează cu necesitate în raport cu altă formă a conştiinţei spirituale, formă care constituia substanţialul

vieții ateniene, al lumii în mijlocul căreia a apărut Socrate. Principiul lumii elene încă nu putea suporta principiul reflexiei subiective ; prin urmare el a apărut ca un principiu dușman, distructiv. Poporul atenian era, așadar, nu numai îndreptățit, ci obligat să reacționeze împotriva lui conform legilor ; el a considerat deci acest principiu ca pe o crimă. Aceasta este, în general, poziția eroilor în istoria universală : prin mijlocirea lor ia naștere o nouă lume. — Acest principiu nou intră în contradicție cu cel de pînă acum, se înfățișează ca dizolvant ; eroii apar deci ca oameni care recurg la violență și calcă legile. Individual, ei ajung la pieire, însă principiul lor răzbate el însuși, chiar dacă se impune sub altă formă, și-l înmormîntează pe cel existent. Acest principiu socratic este ceea ce, sub altă formă, a adus cu sine pieirea vieții elene ; Alcibiade și Critias au fost cei mai mari favoriți ai lui Socrate : Critias, cel mai influent dintre cei treizeci de tirani, și Alcibiade, acest geniu al nestatorniciei care s-a jucat cu poporul atenian. Și acest fapt a aruncat o proastă lumină asupra lui Socrate. Principiul convingerii subiective a fost la acești practic : ei au trăit conform acestui principiu *.

Statul atenian a mai dăinuit mult, dar floarea naturii lui particulare s-a veștejit în curînd. La Socrate, caracteristic
121 este faptul că el a sesizat acest principiu în gîndire, în cunoaștere și a făcut din el principiul valabil al ei. Acesta este modul superior de a-l înțelege. Cunoașterea a atras după sine căderea în păcat, dar tot ea posedă principiul mîntuirii. Așadar, ceea ce pentru ceilalți a însemnat numai ruină a fost la Socrate (fiind principiu al cunoașterii) și principiul care a conținut în el salvarea. Dezvoltarea acestui principiu este întreaga istorie ulterioară.

Acest principiu al interiorității conștiinței pentru sine este cauza că filozofii următori s-au retras din treburile statului, s-au mărginit la dezvoltarea unei lumi interioare, înlăturînd din preocupările lor scopul general al dezvoltării morale a poporului și luînd poziție împotriva spiritului Atenei, împotriva Atenei. De aceasta se leagă faptul că în Atena, particularitatea scopurilor, a intereselor a devenit atotputernică. Acest fenomen are comun cu principiul socratic faptul că de determinarea interioară și de alegerea subiectului depinde ceea ce este pentru el just, datorie, bine, util, ceea ce are de făcut,

* Xenofon, *Memorab.*, I, 2, §§ 12—16 și urm.

atît referitor la sine cît şi în ce priveşte statul, şi nu de constituţia statului, de ceea ce este general. Acest principiu al determinării din sine a individului a părut (şi a devenit) ruina poporului atenian, din cauză că acest principiu nu era unit cu constituţia poporului. Aceasta se întîmplă în toate cazurile : principiul superior apare ca motiv de ruină, fiindcă el nu este încă unit cu substanţialul propriu poporului respectiv. Viaţa ateniană a devenit atît de slabă, statul a devenit neputincios în exterior, fiindcă spiritul era divizat în sine. Astfel el a ajuns dependent de Sparta ; şi, apoi, vedem în cele din urmă aceste state în general ajungînd în dependenţă exterioară faţă de macedoneni.

Astfel am terminat cu Socrate. Am fost mai amănunţit în expunere aici, fiindcă toate trăsăturile sînt în felul acesta în armonie, şi în general Socrate înseamnă marea cotitură istorică. Socrate a murit pe timpul olimpiadei a 95-a, anul 1 (399-400 a. Chr.), în etate de 69 de ani —, o olimpiadă după 122
sfîrşitul războiului peloponeziac, 29 de ani după moartea lui Pericle şi 44 de ani înainte de naşterea lui Alexandru. El a văzut măreţia Atenei şi începutul decăderii ei ; el s-a bucurat de suprema ei înflorire şi a gustat şi din începutul nefericirii ei.

C. SOCRATICII

Socraticii formează al treilea capitol al celei de-a doua perioade ; perioadei a treia îi aparţin Platon şi Aristotel.

Socrate a fost privit ca un punct de întoarcere a spiritului filozofic (a gîndirii). El este acela care a instaurat cunoaşterea şi generalul. Cu el şi începînd de la el vedem apărînd ştiinţa, lumea se ridică în domeniul gîndului conştient, acesta devenind obiectul. Începînd cu el, nu mai vedem punîndu-se şi răspunzîndu-se la întrebarea : ce este esenţa ? ce este natura ? ci întrebarea devine : ce este adevărul ? — Adică esenţa s-a determinat ca fiind nu ceea ce este în sine, ci aşa cum este ea în cunoaştere. De aceea vedem făcîndu-şi apariţia problema raportului gîndirii conştiente de sine însăşi cu esenţa, problemă care devine cea mai esenţială. Adevărul şi esenţa nu sînt unul şi acelaşi lucru ; adevărul este esenţa cunoscută (gîndită), iar esenţa este simplul „în-sine". Acest ce simplu este, fără îndoială, el însuşi gînd şi e în gînd, dar cînd se spune că esenţa este fiinţa pură sau că esenţa este νοῦς α) fiinţă, β) devenire, γ) fiinţă-pentru-sine

(atom), δ) măsură (necesitate), apoi concept ca gîndire în general, este spus nemijlocit că esența are o modalitate obiectivă. Sau : ea este unitatea simplă a ceea ce e obiectiv și a gîndirii ; ea nu este pur obiectivă, — deoarece ființa nu o putem vedea, auzi etc., dar ea nu este nici gîndire pură, opusă la ceea-ce-e s t e, — deoarece aceasta este conștiința de sine, ființa-
123 pentru-sine, care se deosebește de ființă și de esență. Ea nu este unitatea care se reîntoarce în sine din diferența sa —, ceea ce este cunoașterea și știința. În cunoaștere, conștiința de sine se plasează de o parte ca esențialitate, ca ființă-pentru-sine, iar de cealaltă parte se plasează ființa ; ea e conștientă de această diferență și se reîntoarce din această diferență în unitatea amîndurora. Această unitate, rezultatul, este ceea ce e știut (*das Gewußte*), e adevărul. Un moment al adevărului este certitudinea de sine ; acest moment s-a adăugat la esență ; i s-a adăugat în conștiință și pentru conștiință.

Prin această mișcare și prin cercetarea ei se caracterizează perioada imediat următoare a filozofiei ; în aceasta nu e vorba de esența liberată, pur obiectivă, ci de ea în unitate cu certitudinea de sine. Acest lucru nu trebuie înțeles în sensul că această cunoaștere ar fi fost ea însăși transformată în esență, încît ea ar fi fost considerată ca definiție și conținut al esenței absolute, sau în sensul că esența ar fi fost determinată, pentru această conștiință filozofică dată, ca unitate între ființă și gîndire ; nu trebuie să credem că ei au gîndit astfel esența, ci numai că ei n-au mai putut vorbi despre esență și despre esențial fără acest moment (al certitudinii de sine). Și această perioadă este oarecum perioada medie care e însăși mișcarea cunoașterii și care consideră cunoașterea ca știință despre esență, știință ce tocmai realizează acea unitate.

În această determinare vedem cunoașterea în general ; cînd în semnificația ei subiectivă și luînd semnificația singularității ca certitudine de sine [a subiectului] sau ca sentiment, și vedem efortul conștiinței limitîndu-se la aceasta ca fiind esențialul, plasînd aici esența pentru conștiință în general ; cînd, dimpotrivă, vedem cunoașterea recunoscînd gîndirea pură
124 în mișcarea ei cu singularul și conștiința sesizînd multiplele transformări ale generalului ; cînd o vedem transformînd simplitatea nemișcată a gîndirii în genere, simplitate ce se raportă numai la sine însăși, în esență a conștiinței ca singular, precum și a cunoașterii acesteia ; cînd această gîndire o vedem ca pe conceptul ce se comportă în general negativ față de toate — față

de orice mod determinat, şi faţă de acela al conceptului, — precum şi faţă de ştiinţă şi de cunoaşterea însăşi.

Din această determinare reiese deci care sînt sistemele filozofice pe care le putem întîlni aici. Prin urmare, în această perioadă este afirmată raportarea gîndirii la fiinţă sau a universalului la singular. Această raportare este contradictorie: vedem conştiinţa devenind conştientă de această contradicţie, — de contradicţia conştiinţei, o contradicţie de care reprezentarea obişnuită nu este conştientă, ea amestecînd aceşti factori şi mişcîndu-se necugetat în contradicţie; această raportare este obiect al filozofiei, iar generalul este esenţă; în sfîrşit, această raportare se înfăţişează şi ca ştiinţă cunoscătoare, dar ştiinţă care nu trece dincolo de conceptul ei şi, întrucît este ştiinţă mai dezvoltată, desfăşurată cu un conţinut, ea nu-şi poate da acest conţinut, ci îl poate numai gîndi, numai determina în mod simplu.

Influenţa lui Socrate a fost mare şi creatoare în lumea gîndului (stimularea, animarea constituie principalul merit, principalul mod de a exercita acţiune al unui învăţător). El a avut o influenţă subiectiv-formală, a produs o ruptură în individ, în subiect, dar în sens formal. Restul efectului, rezultatul a fost lăsat pe seama bunului plac, a liberului arbitru al fiecăruia; n-a transmis gînduri obiective, deoarece principiul era conştiinţa subiectivă.

Socrate însuşi nu depăşise poziţia de a afirma drept conştiinţă în general esenţa simplă a gîndirii de sine, binele, şi de a cerceta dacă conceptele determinate despre bine exprimă în chip adecvat esenţa realităţilor pe care ele pretind că o exprimă, şi dacă prin ele este, de fapt, determinat lucrul respectiv. Binele a fost făcut scop al omului care acţionează. 125
În schimb, Socrate a abandonat întreaga lume a reprezentării, şi în general esenţa obiectivă, fără să caute o trecere de la bine, de la esenţa conştiinţei ca atare la lucru şi să recunoască esenţa ca esenţă a lucrurilor. Căci dacă întreaga filozofie speculativă de acum consideră universalul ca esenţă, aceasta, aşa cum apare ea mai întîi, pare a fi o determinaţie singulară, alături de care mai există multe altele. Numai mişcarea completă a cunoaşterii suprimă această aparenţă şi sistemul universului îşi înfăţişează esenţa sa ca concept, ca tot organizat.

Din această învăţătură a lui Socrate au ieşit cele mai diferite şcoli şi principii. Astfel sînt amintiţi o mulţime de prieteni de-ai lui Socrate care au rămas credincioşi poziţiei lui

de gîndire, n-au mers mai departe (mulţi dintre ei au devenit autori de scrieri), mulţumindu-se să noteze exact din punct de vedere istoric convorbiri cu Socrate, fie convorbiri pe care acesta le-a avut cu ei sau pe care ei le-au auzit, fie convorbiri similare inventate de ei; pe de altă parte, abţinîndu-se să întreprindă cercetări speculative (gîndirea lor era îndreptată spre practic) şi mulţumindu-se să-şi îndeplinească cu fidelitate şi statornicie obligaţiile legate de clasa şi de poziţia lor. Între aceştia, Xenofon este cel mai remarcabil şi mai vestit. Şi cînd se pune problema dacă Platon ori Xenofon este acela care ne-a înfăţişat mai fidel personalitatea şi învăţătura lui Socrate, nu poate fi nici o îndoială că în ce priveşte elementul personal şi metoda, în general latura exterioară a întreţinerii socratice, putem obţine, desigur, şi de la Platon o imagine fidelă, poate mai rafinată, a lui Socrate, dar cît priveşte conţinutul ştiinţei lui şi gradul de dezvoltare a gîndirii sale trebuie să ne informăm cu precădere de la Xenofon.

Prin „socratici" înţeleg discipolii rămaşi mai apropiaţi de Socrate în modul lor de a filozofa. Ceea ce găsim la ei nu este altceva decît înţelegerea abstractă a modului socratic,
126 care apare astfel unilateral şi devine divers. I s-a făcut lui Socrate reproşul că din învăţătura lui au ieşit filozofii atît de diferite; aceasta se datoreşte caracterului nedeterminat şi abstract al principiului său. Şi tocmai în vederile şi modurile de a filozofa numite de noi socratice recunoaştem, mai întîi, numai forme determinate ale acestui principiu însuşi.

Dar în afară de Xenofon au mai scris dialoguri o mulţime de alţi socratici, dialoguri care se bazau în parte pe convorbiri efective cu Socrate, iar parte au fost elaborate de ei în maniera lui Socrate. Sînt menţionaţi Eschine, Fedon, Antistene şi mulţi alţii (dintre aceste dialoguri ne-au parvenit cîteva compuse de Eschine). Se face apoi amintire de dialogurile pantofarului Simon, „în al cărui atelier Socrate intra adesea să converseze şi care, după plecarea lui Socrate, nota atent ceea ce vorbise Socrate cu el". (Trec sub tăcere aspectul literar al acestor însemnări.) Titlurile dialogurilor lui Simon, precum şi cele ale dialogurilor lăsate de alţii, se găsesc înşirate la Diogenes Laertios*, dar pentru noi ele nu prezintă interes.

O parte dintre socratici s-au menţinut nemijlocit pe poziţiile învăţăturii şi manierei lui Socrate, însă o altă parte le-au

* II, §§ 122–123, 60–61, 105; VI, §§ 15–18.

depăşit. Aceştia, plecînd de la Socrate, au dezvoltat şi au fixat una dintre laturile filozofiei şi poziţiei pe care fusese adusă prin el conştiinţa filozofică. Anume, această poziţie conţine în sine caracterul absolut al conştiinţei de sine şi raportarea universalităţii fiinţînd în sine şi pentru sine a acesteia la singular.

Dintre cei ce au o valoare proprie trebuie să fie amintiţi în primul rînd megaricii, în fruntea cărora se află Euclid din Megara. Ca urmare, după moartea lui Socrate, micul grup al prietenilor lui s-a refugiat din Atena la Megara, unde s-a dus şi Platon. Euclid locuia în Megara, şi el i-a primit bine, potrivit mijloacelor lui *. Cînd condamnarea lui Socrate a fost anulată şi acuzatorii au fost pedepsiţi, o parte dintre socratici s-au reîntors la Atena şi totul a fost îndată readus în vechea stare. Trebuie să considerăm trei dintre şcolile socratice: în afară de cea amintită, pe cea cirenaică şi pe cea cinică; toate trei sînt şcoli care diferă foarte mult una de alta, fapt din care deja reiese clar că Socrate însuşi n-a elaborat un sistem pozitiv. La aceşti socratici apare determinaţia subiectului, însă în forma unei determinaţii a universalului. Adevărul şi binele sînt principiul, sînt absolutul; şi acesta apare în acelaşi timp ca scop pentru subiect, iar acest scop pretinde reflectare, formare a spiritului, formare a gîndirii în general, şi să ştii a spune ce este în genere binele şi adevărul. În linie generală, aceste şcoli socratice se opresc pe poziţia că subiectul îşi este lui însuşi scop, că prin dezvoltarea ştiinţei sale el îşi atinge scopul său subiectiv. Forma determinării este însă ştiinţa, generalul, dar în aşa fel încît acesta nu rămîne abstract, ci dezvoltarea determinaţiilor generalului le dă ştiinţa. 127

Megaricii sînt cei mai abstracţi; ei s-au menţinut la determinaţia binelui. Principiul şcolii megarice era binele simplu, binele în formă simplă, principiul simplităţii; de afirmarea simplităţii binelui această şcoală a legat dialectica. Iar dialectica ei este că tot ce e determinat, limitat, nu este adevărat. La megarici ţinta era cunoaşterea generalului, iar acest general era considerat de ei ca absolutul în forma a ceea ce e general, încît el trebuia reţinut în această formă. 128

Cirenaicii s-au străduit să determine mai de aproape binele, numindu-l plăcere, satisfacţie. Principiul şcolii cirenaice pare foarte îndepărtat de acela al lui Socrate, pare chiar contrariul lui. Noi ne reprezentăm acest principiu al existenţei trecă-

* Diog. Laertios, II, § 106.

toare, al senzației, ca direct opus binelui; dar nu acesta este cazul. Întrebarea este ce anume e binele, și școala cirenaică a considerat drept conținut al binelui agreabilul, care pare a fi ceva determinat; totuși este vorba de plăcutul care presupune un spirit cultivat: aici este vorba de plăcerea așa cum este determinată de gînd. Și pentru cirenaici valoarea o deținea tot generalul, însă generalul care primește determinația a c e e a c e el este; această determinație ei au văzut-o în senzația de plăcere.

C i n i c i i au determinat și ei mai de aproape binele, dar contrar cirenaicilor: binele rezidă în nevoile naturale simple. Și ei consideră tot ce este particular, limitat și cauzează griji oamenilor ca pe ceva ce nu trebuie dorit. Principiul lor este binele. Dar ce conținut are acesta, ce determinație? Determinația lor este că omul trebuie să se limiteze la ceea ce e conform naturii, la naturalul simplu. Și la cinici principiul este cultivarea spiritului prin cunoașterea generalului; dar prin această cunoaștere a generalului trebuie să se atingă destinația individului, aceea ca el să se mențină în cuprinsul generalității abstracte, în libertate și neatîrnare și să rămînă indiferent față de tot ce trece altfel de valabil.

Aceste trei școli nu trebuie să fie tratate pe larg. Principiul cirenaicilor a fost ulterior dezvoltat în mod mai științific de epicureism, după cum acela al cinicilor a fost dezvoltat de stoici.

129

1. ȘCOALA MEGARICĂ

Euclid este considerat ca întemeietor al modului megaric de a gîndi. Deoarece el și școala lui, reținînd cu fermitate formele generalității, au căutat și au știut să reducă la nimic tot ce este particular (reproșîndu-li-se pasiunea lor pentru dispută), ei au primit numele de eristici. Megaricii au scos îndeosebi în evidență contradicția pe care o poartă în ea latura particularității. Pentru a aduce în încurcătură conștiința a tot ce este particular, ei au cultivat în grad foarte înalt dialectica. Fără îndoială, ei au mînuit-o cu o înaltă perfecțiune, cum s-a spus spre lauda lor, dar și cu un fel de furie, în așa măsură încît alții spuneau despre ei că nu sînt o școală (σχολή), ci o χολή (fiere)*. Ei au căutat în mod deosebit să dezvolte dialectica; îi vedem deci luînd locul școlii eleate și al sofiștilor. Se pare

* Diog. Laertios, VI, § 24.

că megaricii au reeditat şcoala eleată (şi astfel, în sine, ei sînt una cu ea); dar numai în parte, deoarece, dacă eleaţii au fost dialecticieni pentru fiinţă — „esenţa este fiinţa sau unul, nimic din ceea ce este particular nu este adevărat" —, aici, megaricii au fost dialecticieni pentru fiinţă ca bine (iar scepticii pentru împăcarea în sine a spiritului subiectiv). Dimpotrivă, sofiştii nu-şi retrăgeau mişcarea în universalitatea simplă, ca fiind ceea ce e ferm, ceea ce durează. Stilpon, Diodor şi Menedem sînt citaţi şi ei ca eristici vestiţi.

a. EUCLIDE

Euclide este acela despre care se povesteşte că, pe timpul cînd domnea tensiune între Atena şi Megara, patria sa, în perioada celei mai violente duşmănii dintre acestea, se furişa 130
adesea la Atena travestit în haine femeieşti numai pentru a-l asculta pe Socrate, pentru a putea fi în societatea lui*. Nu este Euclide matematicianul**. Euclide formulă principiul: „Binele este unul", doar numai „i se dau multe nume; cînd e numit inteligenţă, cînd Dumnezeu, apoi şi gîndire (νοῦς) şi aşa mai departe. Însă ceea ce este opus binelui nu există" ***. Prin urmare, aici principiul a fost binele ca simplu, simplitatea a ceea ce este adevărat, identitatea acestuia. Reiese limpede deja de aici că megaricii au considerat în general binele ca esenţă absolută, într-un sens mai general decît Socrate, dar ei n-au recunoscut în plus şi valabilitatea mulţimii reprezentărilor, cum făcuse, desigur, Socrate, cu rezerva doar că acestea n-ar prezenta interes pentru om, ci ei au combătut părerea că diversele reprezentări ar fi încă valabile, dar ar reprezenta numai ceva indiferent pentru om, ei au afirmat că ele nu sînt nimic. În felul acesta ei stau pe poziţia eleaţilor: nu este decît fiinţa, spuneau ei; negativul nu există de loc. Că nimic altceva nu există au arătat, asemenea eleaţilor, şi megaricii. Ei au descoperit contradicţii în toate reprezentările: aceasta a fost mania lor de a purta dispute.

Aici i-a servit dialectica lor. Dat fiind faptul că dialectica este demonstrarea acestei nimicnicii, megaricii au ajuns vestiţi

* Aul. Gellius, *Noct. atticae*, VI, 10.

** Menag., ad Diog. Laertios, II, § 106.

*** Diog. Laertios, II, § 106; cf. Cicero, *Acad. Quaest*, IV, 42: *Vides... quam non multum a Platone (dissenserint) Megarici, quorum fuit nobilis disciplina* etc.

mai ales în dialectică. Vestiţi au fost, în afară de Euclide, îndeosebi Eubul şi mai tîrziu Stilpo, a căror dialectică se referea de asemenea la contradicţii care se întîlnesc în reprezentarea exterioară şi în vorbire, încît dialectica lor s-a şi transformat în parte într-un simplu joc lingvistic. Socrate nu făcuse să se
131 clatine decît unele reprezentări, cu deosebire morale sau referitoare la cunoaştere : dialectică ocazională ; megaricii, dimpotrivă, au făcut din dialectică ceva mai general şi mai esenţial. Dacă Socrate s-a menţinut în sfera reprezentărilor curente despre datorie, despre binele moral şi a reprezentărilor şi modurilor obişnuite de a vorbi despre cunoaştere, megaricii (cu dialectica lor filozofică) s-au îndreptat mai mult către elementul formal al reprezentării şi vorbirii, şi încă nu — cum vor face scepticii de mai tîrziu — asupra determinaţiilor conceptelor pure ; aceasta fiindcă nu exista încă ştiinţă, gîndire în concepte abstracte. — Megaricii au dovedit mare agerime în descoperirea contradicţiilor vorbirii şi în angajarea adversarului în ele, spre a-l aduce în felul acesta în încurcătură. Despre dialectica propriu-zisă a lor nu ni se povesteşte mult, ci mai mult despre confuzia pe care au provocat-o ei în conştiinţa obişnuită, în reprezentări. Se povestesc în privinţa aceasta o mulţime de anecdote. Ei au aplicat dialectica la maniera conversaţiei obişnuite. Ceea ce numim noi glume era pentru ei o ocupaţie specifică. Şi Socrate învîrtea astfel pe o parte şi pe alta considerarea obiectelor obişnuite. (În conversaţia noastră, un individ afirmă ceva, îl înfăţişează ca interesant, ca valabil.) Multe anecdote privitoare la meşteşugurile lor de dispută, la ghicitorile lor sînt glumeţe, însă altele se referă, fără îndoială, la o categorie hotărîtă a gîndirii. Pe aceasta o reţin megaricii şi arată că, dacă o considerăm valabilă, cădem în contradicţie, ajungem în contrazicere cu noi înşine.

„Cu toată disputa lui încăpăţînată, se pare că Euclide era, în desfăşurarea disputei, bărbatul cel mai calm. Se povesteşte că, cu ocazia unei dispute, adversarul lui se supără aşa de tare, încît a exclamat : Să mor dacă nu mă răzbun eu pe tine ! La
132 care Euclid a răspuns calm : Iar eu să mor dacă nu-ţi calmez mînia prin blîndeţea argumentelor (*lenitate verborum*), încît să mă iubeşti ca mai înainte" *.

---

* Plutarh, *De fraterno amore*, p. 489, D (ed. Xyl.) ; Stobeu, *Sermones*, LXXXIV, 15 (vol. III, p. 160, ed. Gaisford) ; Brucker, *Hist. crit. philos.*, vol. I, p. 611.

b. EUBUL

Prin urmare, ei au arătat că tot ce este particular e nul şi au stăruit asupra unei mulţimi de întorsături şi de invenţii cu scopul de a produce confuzie în cunoştinţă în privinţa categoriilor. Unele dintre aceste întorsături şi numele lor ne-au fost păstrate; aşa sînt cu deosebire sofismele, a căror născocire este atribuită lui Eubul din Milet, discipol al lui Euclid *. Primul lucru care ne vine în minte cînd le auzim este că e vorba de sofisme ordinare, ce nu merită să fie combătute şi abia dacă merită să fie ascultate. Le declarăm îndată nerozii şi le considerăm ca pe nişte glume nesărate. Numai că, în fapt, este mai uşor să le dezavuezi decît să le infirmi în chip precis. Ele tind, propriu-zis, să atragă în cursă, să zăpăcească limbajul obişnuit şi să arate că el se contrazice. Ele nu au valoare ştiinţifică propriu-zisă; ci, drept vorbind, aceste sofisme ţintesc în parte să arate ce este defectuos în ceea ce e considerat în limbajul curent de bun atunci cînd îl luăm exact în sensul pe care-l are în vorbire, ce este nesatisfăcător în ceea ce ţinem în vorbirea zilnică de adevărat, crezînd că ne înţelegem, că înţelegem pe altul şi ne facem înţeleşi de el (sau consolîndu-ne cu aceea că Dumnezeu ne înţelege) — şi mulţumindu-ne cu aceasta. A pune vorbirea curentă în încurcătură să răspundă, pare joc, glumă, pare pueril: socotim că celălalt [cel cu care vorbim] ştie prea bine despre ce este vorba, crede în cuvintele sale. Totul s-ar reduce la contradicţii formale, la joc de cuvinte golite de conţinut. Seriozitatea noastră germană şi înlătură din această cauză jocurile de cuvinte ca pe nişte glume 183
insipide. Numai că grecii au preţuit cuvîntul pur şi tratarea pur formală a unei propoziţii tot aşa de mult ca şi conţinutul exprimat de aceasta. Iar cînd cuvîntul şi lucrul sînt opuse unul altuia, cuvîntul este socotit superior; căci lucrul neexprimat este, propriu-zis, un lucru neraţional, raţionalul existînd [după ei] numai ca limbă.

În general, găsim şi la Aristotel, în ale sale *Argumente sofiste*, o mulţime de astfel de exemple, provenind de la vechii sofişti ca şi de la eristici; tot acolo găsim şi dezlegarea acestora. Eubul a scris împotriva lui Aristotel; nu ne-a parvenit nimic din acea scriere **. Se găsesc şi la Platon astfel de glume,

* Diog. Laertios, II, § 108.
** *Ibidem*, § 109.

de ambiguități, pentru a-i face ridicoli pe sofiști și a arăta cu ce fel de lucruri lipsite de însemnătate se ocupau ei. Eristicii au mers însă și mai departe. Ei deveniră bufonii curților princiare, de exemplu ai curții Ptolemeilor ; așa a fost Diodor *. Reiese din relatarea împrejurărilor istorice că ocupația aceasta de a aduce, cu ajutorul dialecticii, pe alții în încurcătură și de a ști înlătura încurcătura era o ocupație generală a filozofilor eleni în piețele publice, precum era și un joc la mesele regilor. După cum venise regina din Răsărit la Solomon pentru a-i propune ghicitori de dezlegat, tot astfel vedem la mesele regilor desfășurîndu-se conversații spirituale și reuniri de filozofi care se tachinau și petreceau în felul acesta. Grecii aveau predilecție pentru descoperirea contradicțiilor în care cădem în cursul vorbirii, în reprezentările noastre obișnuite : cultură intelectuală care își făcea obiect al ei din elementul formal al vorbirii (propoziții sau momentele abstracte) — și aceasta nu pentru a descoperi vreun adevăr ori pentru a se îndrepta împotriva a ceea ce
134 se numește adevăr —, cultură intelectuală care este conștiință a neexactității vorbirii sau, mai curînd, a dezacordului ce există în cuprinsul acesteia, dezacord pe care ea îl scoate în evidență, îl înfățișează conștiinței, punînd astfel în lumină contradicția implicată în vorbire. Opoziția nu se înfățișează ca opoziție pură a conceptului, ci întrețesută cu reprezentări concrete. Ei nu se îndreaptă nici spre conținutul concret, nici spre conceptul pur. Fiecare propoziție constă dintr-un subiect și dintr-un predicat ; acestea sînt diferite, în reprezentare ne înfățișăm unitatea lor ; și adevărul pentru conștiința obișnuită e ceea ce este simplu, ceea ce nu se contrazice pe sine. De fapt însă, propoziția simplă, egală cu sine însăși, este tautologie, ea nu spune nimic ; iar acolo unde se spune ceva, cele spuse [subiectul și predicatul] sînt diferite și, întrucît diferența lor ajunge la conștiință, sînt contradictorii. Dar, sosită aici, conștiința obișnuită a ajuns la sfîrșit : acolo unde descoperă contradicție, ea nu vede decît disoluție, autosuprimare. Ea nu posedă conceptul, potrivit căruia numai unitatea contrariilor este adevărul — concept potrivit căruia în orice propoziție există adevăr și falsitate, dacă luăm termenul de adevăr în sensul a ceea ce este simplu, iar pe cel de falsitate în sensul a ceea ce este opus, contradictoriu —, ci pentru ea pozitivul (amintita unitate) și negativul (această opoziție) sînt exterioare unul altuia.

* Diog. Laertios, §§ 111 - 112.

În propozițiile lui Eubul, determinația fundamentală era că, adevărul fiind simplu, el și pretinde răspuns simplu; prin urmare, trebuie să nu se răspundă cu referiri la anumite considerente, cum s-a petrecut lucrul la Aristotel *, și cum în general, de fapt, și pretinde intelectul. Capcana constă în faptul de a pretinde să se răspundă sau „da", sau „nu", iar omul nu cutează să răspundă cu unul dintre acestea. Prin aceasta, el este adus în încurcătură : a nu ști să răspunzi este semn de incultură. Prin urmare, simplitatea adevărului este luată ca principiu. — La noi lucrul acesta se întîlnește, de exemplu, în forma următoare : Dintre opuși, unul este adevărat, celălalt e 135
fals ; o propoziție oarecare este s a u adevărată, s a u falsă ; un obiect oarecare nu poate avea două predicate contrare. Acesta este principiul de bază al intelectului, *principium exclusi tertii*, care are mare importanță în toate științele. El are legătură cu principiul lui Socrate și al lui Platon : „Adevărul este universalul". Abstract, acesta este identitatea proprie intelectului : ceea ce pretinde la adevăr nu trebuie să se contrazică. Acest lucru iese și mai mult în evidență la Stilpon. Așadar, megaricii mențin ferm acest principiu al logicii noastre a intelectului : se cere pentru adevăr forma identității. Ei nu se mențineau în astfel de dispute în sfera generalului, ci căutau în reprezentările obișnuite exemple prin care aduceau pe om în încurcătură ; și toate acestea le-au cuprins într-un fel de sistem. Vom aduce aici cîteva dintre exemplele ce ni s-au păstrat.

α. Unul dintre argumente (*Elenchus*) se numea m i n c i n o s u l. Cînd cineva mărturisește că minte : minte el atunci sau spune adevărul ? **. Se pretinde răspuns simplu la această întrebare : ca adevăr este considerat ceea ce e simplu, unul, prin care celălalt se exclude. Cînd acest cineva este întrebat dacă minte, trebuie să răspundă „da" sau „nu"? Dacă zice că spune adevărul, el contrazice conținutul spuselor sale, deoarece el recunoaște că minte. Spunînd „da" (că minte), el spune mai curînd adevărul ; așadar, el nu minte, căci minte : deci e același lucru ca și cînd ar spune adevărul față de ceea ce se spune. Și totuși, susținîndu-se că adevărul este simplu, se pretinde un răspuns simplu. Răspuns simplu nu poate fi dat. Aici este afirmată o reunire a două determinații opuse, a minciunii și a adevărului (noi vedem contradicția lor nemijlocită), unire care 136

* *De sophist. elenchis*, c. 24.
** Cicero, *Acad. Quaest.*, IV, 29 ; *De divinat.*, II, 4.

a reapărut în diverse forme în toate timpurile şi a preocupat pe oameni. Crisip, un stoic celebru, a scris şase cărţi despre aceasta *. Un altul, Filetas din Cos, a murit de ftizia pe care a contractat-o încercînd printr-un studiu peste măsură să dezlege această ambiguitate, acest echivoc **. Este ceva cu totul asemănător cu ceea ce vedem în timpurile moderne, în care există oameni care se consumă adîncindu-se în problema cvadraturii cercului : expresie devenită aproape nemuritoare. Aceştia caută o relaţie simplă în ceva ce e incomensurabil. Încurcătura vine din faptul că se pretinde răspuns simplu la un conţinut contradictoriu. — Această istorioară a trecut ca moştenire urmaşilor şi a fost mereu reprodusă. În *Don Quijote* întîlnim exact acelaşi lucru. Sancho, guvernator al insulei Barataria, este pus la încercare cu multe cazuri insidioase cînd ţine scaun de judecată, între altele cu chestiunea următoare : în guvernămîntul lui Sancho se află un pod, construit la ordinul unui bărbat bogat pentru binele călătorilor, dar avînd alăturea şi o spînzurătoare. Trecerea peste pod era îngăduită oricui, cu condiţia să spună adevărat unde se duce ; dacă mînţea, trebuia să fie spînzurat. Or, sosi cineva la pod şi, la întrebarea unde merge, declară că el a venit aici ca să fie agăţat de acea spînzurătoare. Păzitorii podului au ajuns atunci în mare încurcătură. Deoarece să-l spînzure nu era cazul, căci omul spusese adevărul şi deci trebuia să fie lăsat să treacă ; dacă îl lăsau să meargă mai departe ar fi însemnat că omul n-a spus adevărul. Ajunşi în această încurcătură, păzitorii s-au adresat înţelepciunii guvernatorului, care s-a pronunţat cu înţelepciune : în cazuri dubioase trebuie să fie luată măsura cea mai blîndă şi deci să fie lăsat omul să se ducă mai departe. Sancho nu şi-a spart capul. Ceea ce tre-
137 buie să fie consecinţă este transformat în însuşi conţinutul sau cauza, cu o determinaţie care, ca consecinţă, este contrariul conţinutului : spînzurarea pronunţată ca adevărată nu trebuie să aibă ca urmare spînzurarea ; nespînzurarea ca faptă, ca lucru întîmplat, trebuie să aibă ca urmare spînzurarea. Astfel pedeapsa supremă ca urmare este moartea ; în sinucidere, moartea însăşi este transformată în conţinut al crimei, prin urmare ea nu poate figura ca pedeapsă.

* Diog. Laertios, VII, § 196.

** Athenaeus, IX, p. 401 (ed. Casaubon, 1597) ; Suidas, v. Φιλητᾶς, vol. III, p. 600 ; Menag., ad Diog. Laertios, II, § 108.

Mai relatez îndată încă un astfel de exemplu împreună cu răspunsul : „Menedem a fost întrebat dacă a încetat să-l mai bată pe tatăl său?". Interlocutorul voia să-l aducă în încurcătură : a răspunde „da" sau „nu" este în cazul acesta egal de riscant. Deoarece răspunzînd „da" înseamnă că l-am bătut, iar răspunzînd „nu" înseamnă că continuu să-l bat. „Menedem răspunse : eu nici n-am încetat să-l bat, nici nu l-am bătut". Adversarul n-a voit să se mulţumească cu atîta *. Prin acest răspuns, care are două laturi, suprimînd şi una şi cealaltă parte a alternativei, întrebarea şi-a primit de fapt răspunsul ; întocmai ca şi întrebarea de mai sus dacă spune adevărul cel ce recunoaşte că minte : el spune adevărul şi în acelaşi timp minte, iar adevărul este această contradicţie. Dar o contradicţie nu este adevărul : ea nu poate fi reprezentată (Sancho Pansha). În conştiinţă îşi face apariţia contradicţia, conştiinţa contrariilor ; contradicţia poate fi arătată numai în acestea, ea se iveşte în lucruri sensibile, în fiinţă, în timp ; contradicţia acestora este desfăşurată separat. Sofismele acestea nu sînt aparenţa unei contradicţii, ci în ele este prezentă o contradicţie reală. În exemplu sînt prezentate două [poziţii], se cere o alegere ; dar determinarea însăşi este o contradicţie.

β. Cel ascuns şi Electra ** se reduc la faptul 138
punerii contradicţiei de a cunoaşte şi în acelaşi timp de a nu cunoaşte pe cineva. Întreb pe cineva : cunoşti pe tatăl tău? El răspunde : da ! Întreb mai departe : dacă îţi arăt pe cineva care este ascuns după o perdea, îl cunoşti? Răspuns : nu ! Or, este tatăl tău ; deci nu-l cunoşti pe tatăl tău. Tot astfel cînd e vorba de Electra, trebuie să se spună despre ea dacă îl cunoştea pe fratele ei Oreste, care sta în faţa ei, sau nu-l cunoştea. Aceste întorsături par insipide ; cu toate acestea este interesant să fie considerate mai de aproape. α) A cunoaşte înseamnă : a avea pe cineva în reprezentare ca pe acesta, a-l avea nu în chip nedeterminat, în general, ci ca pe acesta. β) Or, el este arătat ca un acesta ; cel ascuns, sau Oreste, este un acesta. Dar Electra nu-l cunoaşte, reprezentarea ei îl cunoaşte ; acesta al reprezentării şi acesta de aici nu sînt unul şi acelaşi. De fapt, însă, acesta al reprezentării nici nu este un adevărat acesta. Această contradicţie este rezolvată prin determinaţia (ὅρος) : ea îl cunoştea în reprezentarea ei, dar nu ca pe acesta. Astfel, dincolo : fiul îl cunoaşte pe tatăl său dacă îl vede,

* Diog. Laertios, II, § 135.
** Brucker, *Hist. crit. phil.*, vol. I, p. 613.

adică dacă tatăl este un acesta pentru el; ascuns însă, tatăl nu este pentru fiu un acesta, ci e un acesta suprimat. Cel ascuns, ca un acesta în reprezentare, devine general şi îşi pierde fiinţa sa sensibilă. În aceste istorioare apare îndată opoziţia superioară între general şi acesta, întrucît a avea în reprezentare este a avea în elementul generalului. Suprimat ca acesta, el nu este numai reprezentare: adevărul se află în general, el este conştiinţa despre aceasta. Generalul este deci tocmai aceasta, unitate a opuşilor; pe această treaptă de dezvoltare a filozofiei, el este în genere esenţa — şi în el „acesta" fiinţa sensibilă este suprimată —, e negativul lui acesta. (Această conştiinţă că existenţa aceasta sensibilă este suprimată înăuntrul generalului este cu deosebire ceea ce a fost scos în evidenţă de Stilpon).

139 γ. Alte glume similare sînt mai importante: de exemplu, argumentările numite σωρείτης şi φαλακρός, adică, prima, a g r ă m e z i i *, a doua a c h e l u l u i **. Ambele argumentări se referă la infinitul rău şi la înaintarea cantitativă care nu poate da naştere la o opoziţie calitativă, dar care la sfîrşit ajunge totuşi la o opoziţie absolută calitativ. *Falakros* este problema inversă aceleia cuprinse în *sorites*. — Se pune întrebarea: formează un singur bob o grămadă? Sau: un singur fir de păr mai puţin face ca un cap să fie chel? — Nu! — Încă un fir mai puţin? — Încă nu! După cum un bob în plus nu formează o grămadă. Această întrebare este mereu repetată, adăugîndu-se mereu cîte un bob sau fiind mereu smuls încă un fir de păr. Pînă ce, în sfîrşit, spunem că totuşi avem în faţa noastră un cap chel sau avem o grămadă: aşadar, ultimul bob adăugat sau ultimul fir de păr pe care l-am smuls au constituit grămada, respectiv capul chel, fapt pe care iniţial l-am negat. Dar iarăşi: cum poate un singur bob forma o grămadă, care constă totuşi din aşa de multe boabe? Poziţia este: un singur bob nu formează o grămadă. Contradicţia constă în faptul că tot aşa adăugarea unui unic bob ori smulgerea unui singur fir de păr duc la trecerea în ceea ce este opus, în multiplu. A repeta pe unu este a pune multiplul; repetarea face ca mai multe boabe unice să fie adunate laolaltă. Unul devine contrariul său, devine grămadă; unul smuls devine chelie. Unul şi o grămadă sînt opuse între ele; dar sînt şi una. Adică înaintarea

---

* Cicero, *op. cit.*

** Brucker, *Hist. crit. philos.*, vol. I, p. 614, not. s.

cantitativă pare a nu modifica nimic, ci numai a mări şi a micşora; în cele din urmă însă ea a trecut în contrariul său. O mărime infinit de mică sau infinit de mare nu mai este mărime. Noi despărţim totdeauna una de alta calitatea şi cantitatea. Acest multiplu este o diferenţă cantitativă; dar această 140
diferenţă indiferentă a mulţimii, a mărimii se converteşte aici, la sfîrşit, în diferenţă calitativă. Această determinare este de cea mai mare importanţă; fapt de care însă nu ne dăm seama în chip nemijlocit. De exemplu, un singur ban, un singur taler nu contează, se spune; şi, cu tot acest „nu contează", punga se goleşte, contează deci ceva, dînd naştere unei diferenţe foarte calitative. Apa se încălzeşte, devine tot mai caldă, iar la 80° Réaumur se transformă brusc în abur. Această deosebire, această opoziţie între cantitate şi calitate este foarte importantă; dar dialectica trecerii lor una în alta, intelectul nostru nu o recunoaşte; acesta se opreşte pe poziţia: calitativul nu este cantitativ şi cantitativul nu este calitativ. În exemplele amintite care par glume, rezidă tratarea temeinică a determinaţiilor de gîndire de care e vorba.

Megaricii au imaginat nenumărat de multe astfel de glume. Unele dintre ele sînt mai importante, altele sînt mai puţin importante. O mulţime de alte întorsături relatează Aristotel în *Elenchii* lui, care dezvelesc toate o contradicţie foarte formală ce se întîlneşte în limbă, contradicţie care rezidă în forma limbii tocmai fiindcă în limbă singularul este receptat în forma generalului. „Cine este a c e s t a (*Wer ist das*)? — Este Socrate. — Socrate nu este *generis masculini*? — Da! — Acesta (*das*) este *generis neutrius*; deci Socrate este prezentat *generis neutrius*" *. Aristotel relatează şi următorul argument ** (care este o glumă de felul celor pe care le fac calfele, aşa cum se întîlnesc în *Eulenspiegel*). Aristotel, de bună-credinţă, îşi dă multă osteneală să înlăture încurcătura: „Tu ai un cîine care are căţei, deci acest cîine este tată. Prin urmare, tu ai un tată ai cărui fii sînt cîini; tu însuţi eşti, aşadar, frate al unor cîini şi tu însuţi un cîine". În inventarea unor astfel de glume, grecii de pe timpul megaricilor şi de mai tîrziu au fost cu totul ine- 141
puizabili. Vom vedea mai încolo la sceptici latura dialectică a acestor glume dezvoltată mai departe şi ridicată la un nivel mai înalt.

---

* Aristotel, *De sophist. elench.* c. 14; Buhle, *ad h. l. argumentum*, p. 512.
** Aristotel, *op. cit.*, c. 24.

c. STILPON

Unul dintre cei mai vestiţi eristici a fost Stilpon, originar din Megara. Diogenes Laertios povesteşte că Stilpon „a fost un disputor foarte viguros. El i-a întrecut pe toţi în ceea ce priveşte ascuţimea discursului, încît a lipsit puţin ca întreaga Eladă să se megarizeze (μεγαρίσαι) de dragul lui (ἀφορῶσαν εἰς αὐτόν)". El a trăit pe timpul lui Alexandru cel Mare şi după moartea acestuia (Olimpiada 114, 1; anul 324 a. Chr), în Megara, unde generalii lui Alexandru purtau război între ei. „Ptolemeus Soter, Demetrius Poliorcetes, fiul lui Antigonus, cînd au cucerit Megara, i-au arătat lui Stilpon multă consideraţie. Se spune că în Atena toată lumea a ieşit din ateliere ca să-l vadă, iar cînd cineva i-a spus că este admirat ca un animal străin, Stilpon a răspuns: nu, ci ca un om adevărat" *. La Stilpon iese mai cu seamă în evidenţă faptul că el lua generalul în sensul identităţii formale abstracte a intelectului. În exemplele lui esenţialul este însă totdeauna faptul de a fi afirmat ca valabilă forma generalităţii faţă de ceea ce este particular.

α. Referitor la opoziţia dintre a c e s t a şi g e n e r a l, Diogenes Laertios relatează în primul rînd despre Stilpon: „Cine spune: este (un) om (cine spune „om") spune nimenea, deoarece nu-l spune pe acesta sau pe acela. Căci de ce mai curînd pe acesta decît pe acela? Deci nici pe acesta" **. Că
142 „om" este generalul şi că prin „om" nu se face referire precisă la un acesta admite oricine; dar „acesta" rămîne pentru noi, în reprezentarea noastră, alături [de „om" în general]. Dar Stilpon spune că „acesta" nu există de loc şi nu poate fi e x p r i m a t; numai generalul există. Diogenes Laertios spune: „El a suprimat genurile" Din ceea ce ni se relatează despre el se poate, dimpotrivă, trage concluzia contrară, că Stilpon a afirmat generalul şi a suprimat singularul; evident, Tennemann e şi el de părere că Stilpon a suprimat genurile ***.

Tocmai faptul că forma generalităţii este păstrată ferm este exprimat mai departe într-o mulţime de anecdote, luate din viaţa curentă şi povestite de Stilpon. Astfel, Stilpon zice: „Varza care ne este arătată (vîndută) aici nu există, deoarece

---

* Diog. Laertios, II, §§ 119, 113, 115.

** Ibidem, II, § 119: δεινὸς δὲ ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς, ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη, καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, μηδένα. Οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε. τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὔτε ἄρα τόνδε.

*** Vol. II, p. 158.

varza a existat deja cu multe mii de ani mai înainte; deci varza n u e s t e a c e a s t ă v a r z ă care ne e arătată" *, adică există numai generalul, nu există această varză. Cînd spun: a c e a s t ă v a r z ă, spun cu totul altceva decît ceea ce gîndesc, fiindcă spun (vorbesc de) toate celelalte verze.

Ni se mai relatează şi o altă anecdotă avînd această semnificaţie. „Stilpon se angajase într-o convorbire cu Crates, un cinic, şi o întrerupse pentru a cumpăra nişte peşti. Atunci Crates spuse: cum, părăseşti discuţia?" (În sensul în care şi în viaţa obişnuită eşti ridiculizat sau treci de neîndemînatec cînd pare că nu ştii să răspunzi nimic; şi cînd a vorbi trece de lucru atît de mare, încît pare că e mai bine să răspunzi orice decît să nu răspunzi nimic şi să rămîi dator cu răspunsul.) „Stilpon răspunse: nicidecum, ci vorbirea o am; te părăsesc însă pe tine, deoarece vorbirea rămîne, dar peştii se vînd" **. — Ceea ce se spune în aceste exemple simple pare banal, fiindcă banal este conţinutul lor; în alte forme lucrul apare mai im- 148
portant şi merită să facem observaţii mai ample despre el.

În general, faptul că în filozofare generalul este afirmat ca valabil, aşa încît chiar numai generalul poate fi exprimat iar „acesta", la care ne gîndim, nu poate fi exprimat nicidecum, este un gînd, o conştiinţă la care cultura filozofică a timpurilor noastre încă n-a ajuns de loc. Intelectul uman obişnuit sau şi scepticimul epocii noastre, ori în general filozofia care afirmă că certitudinea senzorială posedă adevăr, că este adevărat că există în afara noastră lucruri sensibile şi că oricine consideră ca adevărat ceea ce vede, aude etc. ca atare, — la acestea nu este, propriu vorbind, nevoie să te opreşti pentru a încerca să infirmi afirmaţiile lor pe bază de temeiuri; ele afirmă nemijlocit că nemijlocitul este ceea ce este adevărat. Acestea trebuie înţelese numai pe baza a ceea ce spun: căci ele spun totdeauna altceva decît ceea ce gîndesc. Faptul cel mai izbitor este că ele nu pot exprima de loc ceea ce gîndesc. Ele spun: sensibilul; acesta este un ce general, este tot sensibilul, e un negativ al lui „acesta", adică „acesta" este toţi aceştia. Gîndirea conţine numai ceea ce e general, „acesta" este numai un ce la care ne referim (*nur ein Gemeintes*); cînd spun „acesta", acesta este ceea ce e mai general. De exemplu, „aici" este ceea ce arăt,

* Diog. Laertios, II, § 119: καὶ πάλιν· τὸ μάχονον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον (*olus, quod ostenditur, non est*)· λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν κ.τ.λ.

** *Ibidem.*

acum, în timp ce vorbesc ; dar „aici" şi „acum" este orice „aici" şi „acum". Cînd spun : eu, mă refer la m i n e, la această persoană singulară, deosebită de toate celelalte. Dar eu sînt tocmai a s t f e l, un ce la care mă refer : pe mine, cel la care mă refer, nu mă pot exprima de loc. Eu este expresie absolută. Eu şi nimeni altul decît eu, aşa spun toţi despre sine ; eu este fiecare. Cine este acolo ? — Eu. — Aceasta sînt toţi. Generalul este ; dar şi singularul este numai general, în aşa măsură încît în cuvînt, în limbă — într-o existenţă născută din spirit — singularul, aşa cum ne referim la el nu-şi poate nicidecum afla
144 loc. Limba exprimă în mod esenţial numai ceea ce este general ; însă la ceea ce ne referim este particularul, singularul. Aşadar, nu-l putem exprima în limbă. Dacă vreau să mă deosebesc şi să mă determin ca acest ins singular, prin etate, loc de naştere, prin ceea ce am făcut, prin locul unde am fost în acest timp, ori unde sînt, lucrurile se întîmplă în chip asemănător : eu sînt acum în etate de atîţia ani ; dar tocmai acest „acum" pe care îl pronunţ este orice „acum". Dacă determin începînd cu o anumită perioadă de timp (naşterea lui Hristos etc.), această epocă este iarăşi fixată numai prin „acum", care se deplasează mereu : de acum, 1805 ani în urmă, şi acum este anul 1805 după naşterea lui Hristos. Epoca şi „acum" se determină numai reciproc, însă întregul este nedeterminat, are un „înainte" şi un „după" fără început şi fără sfîrşit. Tot astfel şi „aici" : acest „aici" este fiecare, fiecare este într-un „aici". Aceasta este natura generalului care se impune în limbă. Noi ne ajutăm atunci cu numele în genere, prin care determinăm perfect ceva singular : pe acesta, ce se numeşte astfel ; totuşi admitem că nu am exprimat în felul acesta lucrul însuşi. Numele ca nume nu este o expresie care conţine ceea ce sînt eu ; numele este un semn — semn întîmplător — al memoriei active.

β. Declarînd că generalul este ceea ce e i n d e p e n d e n t, Stilpon a d i z o l v a t t o t u l. „Deosebit este aceea ce are determinaţie deosebită" ; fixarea determinaţiei este fixare a independenţei. Astfel însuşirile lucrurilor ; dacă ele sînt determinaţii (λόγος) pentru sine, lucrul este ceva dizolvat, agregat de multe determinaţii independente. Acest lucru l-a afirmat Stilpon. Ceea ce are determinaţii diferite (λῶγα, în forma generalităţii) este un alt ce. Deoarece „determinaţiile" (care sînt realul) „sînt separate", nu există nimic individual. „Cînd

spunem că Socrate e muzical, este om, aceste εἴδη diferă una de alta"; aşadar, dacă Socrate este unul, aceasta nu este 145
adevărat; numai generalul este ceea ce e adevărat *.

γ. Este foarte remarcabil faptul că această formă a identităţii ajunge la conştiinţă prin Stilpon: „Nu este îngăduit să se atribuie nici unui obiect un predicat diferit" **, propoziţie identică. „Cînd spunem despre un cal că fuge, nu spunem că predicatul este identic cu obiectul căruia îi este atribuit. Ci una este determinaţia conceptuală «om», şi alta este aceea de «bine»; tot aşa se deosebesc calul şi fuga; deoarece fiind întrebaţi care este conceptul fiecăreia, nu indicăm acelaşi concept pentru amîndouă. De aceea greşesc cei ce enunţă ceva diferit despre ceea ce este diferit. Deoarece dacă om şi bine ar fi acelaşi lucru şi tot aşa cal şi fugă, cum am putea afirma şi despre pîine şi medicament că sînt bune şi despre leu şi cîine 146
că şi ei fug?" ***. „Prin urmare, nu trebuie să spunem că omul este bun, nici că omul este comandant de oşti, ci trebuie să zicem că omul este numai omul, binele numai binele, comandantul numai comandant; şi să nu spunem zece mii de cavaleri, ci cavalerii sînt numai cavaleri, zece mii numai zece mii".

---

* Simplicius, în Aristotel, *Phys.*, p. 26 (Tennemann, partea a II-a, p. 161): διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα ἄγνοιαν καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι, λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα (acest lucru) ἕτερά ἐστιν, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτόν (probabil αὐτὸ) αὐτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον. ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἴη ἂν καὶ Σωχράτης αὐτὸς αὐτοῦ κεχωρισμένος.

** Plutarh, *Advers. Coloten*, c. 22, p. 1 119, ed. Xyl. (p. 174, vol. XIV, ed. Hutten): τραγῳδίαν ἐπάγει (ὁ Κολώτης) τῷ Στίλπωνι καὶ τὸν βίον ἀναιρεῖσθαί φησιν ὑπ' αὐτοῦ λέγοντος, ἕτερον ἑτ´ρου μὴ κατηγορεῖσθαι· πῶς γὰρ βιωσόμεθα, μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθ´ν, μηδὲ ἄνθρωπον στρατηγὸν, ἀλλὰ ἄνθρωπον, ἄνθρωπον καὶ χωρὶς, ἀγαθὸν ἀγαθὸν, καὶ στρατηγὸν στρατηγὸν, μηδὲ ἱππεῖς μυρίους, ... ἀλλ' ἱππεῖς ἱππεῖς, καὶ μυρίους μυρίους καὶ τἄλλα... Τίς δὲ διὰ ταῦτα χεῖρον ἐβίωσεν ἄνθρωπος; τίς δὲ τὸν λόγον ἀκούσας, οὐ συνῆκεν, ὅτι παίζοντός ἐστιν εὐμούσως.

*** Ibidem, c. 23, p. 1 120 (p. 176): εἰ περὶ ἵππου τὸ τρ´χειν κατηγοροῦμεν οὔ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ. καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρ´χοντα εἶναι διαφ´ρειν· ἑκατ´ρου γὰρ ἀπαιτουμένοι τὸν λόγον οὐ τὸν αὐτὸν ἀποδίδομεν ὑπ´ρ ἀμφοῖν. ὅθεν ἁμαρτάνειν τοὺς ἕτερον ἑτ´ρου κατηγοροῦντας. εἰ μὲν γὰρ ταὐτόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ ἵππῳ τὸ τρ´χειν, πῶς καὶ σιτίου καὶ φαρμάκου τὸ ἀγαθόν· καὶ νὴ Δία πάλιν λεοντος καὶ κυνὸς τὸ τρ´χειν...

2. ŞCOALA CIRENAICĂ

Socrate voia să se cultive ca individ; tot astfel şi discipolii săi: şcoala cinică şi cea cirenaică. Cirenaicii nu s-au oprit la determinarea binelui în general, ci au căutat să determine mai precis binele, plasîndu-l în plăcere, în plăcerea individului. Cinicii par a se opune cu totul acestei păreri. Viaţa individuală, filozofia practică este scop principal. Cirenaicii îşi satisfac subiectivitatea lor particulară; prin plăcere se poate înţelege orice. Cinicii satisfac şi ei subiectul; astfel, ei sînt identici cu cirenaicii. Însă, la ei, conţinutul determinat al satisfacţiei este nevoia naturală; ei exprimă astfel negativitate în contra a ceea ce fac alţii, a ceea ce are valoare pentru alţii. În linie generală, aceste şcoli au acelaşi scop: libertatea şi independenţa individului.

Simplu spus, principiul şcolii cirenaice este acesta: destinaţia omului, scopul lui suprem, esenţial, este să caute plăcerea, senzaţiile plăcute. „Plăcere" este la noi un cuvînt trivial. Noi sîntem obişnuiţi să credem că există ceva superior plăcerii, sîntem obişnuiţi s-o considerăm ca pe ceva lipsit de conţinut. Omul o poate avea în mii de feluri; plăcerea poate fi rezultatul a tot ce e mai divers, iar această diversitate este pentru conştiinţa
47 noastră foarte importantă, extrem de esenţială. De aceea, iniţial, principiul [cirenaicilor] ni se înfăţişează ca trivial, şi în general el şi este aşa. Înainte de filozofia kantiană, principiul general a fost, propriu vorbind, doctrina fericirii: iar punctele de vedere ale sentimentelor de plăcere sau de neplăcere erau la filozofii din acel timp considerate ca determinaţie ultimă, esenţială: de exemplu la Mendelssohn, Eberhardt şi alţii, după care chiar şi o tragedie trebuie să trezească sentimente plăcute, prin mijlocirea celor neplăcute înfăţişate în ea.

a. ARISTIP

Cirenaicii şi-au primit numele de la Aristip din Cirene, întemeietor şi cap al şcolii. El a frecventat timp îndelungat pe Socrate şi s-a format în preajma acestuia; sau, mai curînd, era deja un om hotărît şi cultivat înainte de a-l fi căutat pe Socrate. Aristip auzise de Socrate fie în Cirene, fie la jocurile olimpice, pe care, greci fiind, le cercetau şi cirenaicii. Tatăl său era negustor, şi el însuşi a venit la Atena cu ocazia unei

călătorii de afaceri *. Aristip nu s-a mulţumit cu cuvintele generale ale lui Socrate despre bine şi frumos (el le-a dat un conţinut determinat, Socrate nu le dăduse), ci a determinat esenţa reflectată în conştiinţă, şi anume luînd-o în determinaţia ei supremă, ca singularitate. Esenţa, generalul, gîndirea este pentru el latura realităţii, ca conştiinţă individuală, de care trebuie să se îngrijească omul; — plăcerea şi gustarea ei este singurul lucru a cărui căutare este raţională.

La Aristip, ceea ce este mai important e caracterul lui, personalitatea lui. El a căutat plăcerea ca un spirit foarte cultivat, ca un om care se ridicase tocmai prin cultura gîndirii la perfecta indiferenţă faţă de tot ce este particular, faţă de pasiuni, faţă de orice fel de legături. Cînd cineva are ca prin- 148
cipiu plăcerea, reprezentarea pe care o avem în faţa ochilor este aceea a unui om dependent atît în plăcerile lui senzuale, cît şi în cele spirituale; că principiul plăcerii este opus principiului libertăţii. Însă nu trebuie să ne reprezentăm astfel nici doctrina cirenaică şi nici doctrina epicuriană, care, în linie generală, are acelaşi principiu. Aici esenţiale sînt două momente: unul este principiul pentru sine, determinaţia plăcerii; dar celălalt este că omul trebuie să aibă un spirit cultivat şi, prin această cultură a spiritului său, să-şi cîştige perfecta sa libertate, libertate pe care el nu este capabil s-o cucerească decît prin cultură; în timp ce, pe de altă parte, numai prin libertate el cîştigă cultura spiritului, cultură care singură îl face capabil să aibă plăcere. — Se poate spune că acest principiu este nefilozofic; că e contrar filozofiei a plasa principiul ei în plăcere; totuşi, această concepţie se întoarce şi face din cultura spiritului condiţia prin care exclusiv poate fi obţinută plăcerea. Pe scurt, Aristip era un bărbat extrem de cultivat, şi el şi preţuia cultura ca pe cel mai înalt bine; căci deşi a făcut din ἡδονή principiul său, totuşi, el pleca de la postulatul că acesta este un principiu numai pentru omul cultivat filozofic. În consecinţă, principiul lui Aristip era acesta: aceea ce este simţit ca agreabil nu se cunoaşte în chip nemijlocit, ci numai prin reflexie, prin filozofare.

Conform acestor principii a trăit Aristip; şi ceea ce ni s-a păstrat despre el se referă mai mult la *modul de viaţă* şi la *anecdote* [în legătură cu el] decît la învăţă-

* Diog. Laertios, II, § 65; Tennemann, vol. II, p. 103; Brucker, *Hist. crit. philos.*, vol. I, p. 584 şi urm.

tura lui filozofică. Elaborarea filozofică a acestui principiu, care de altfel nu conține multe în ea, este atribuită mai mult urmașilor lui de mai tîrziu, lui Aristip cel tînăr și lui Theodor, cuprinși împreună cu alții în cercul școlii cirenaice, școală
149 care ulterior a trecut în școala epicuriană. Hegesias, Anniceris sînt apoi considerați explicit ca fiind cei care au dezvoltat mai departe primul principiu. Totuși, înăuntrul acestei școli este demnă de remarcat înaintarea spre o mai mare consecvență a generalului și de aceea inconsecvență față de însuși principiul ei.

Numeroasele anecdote povestite despre Aristip — trăsături ale unui fel liber și plin de spirit de a vedea — sînt cel mai interesant lucru. El a tins în viața sa spre găsirea plăcerii, dar nu fără înțelegere, ci (și prin aceasta el este în felul lui filozof) pe de o parte cu judecată, care nu-și oferă o plăcere momentană, fiindcă din ea se naște un rău mai mare, pe de altă parte fără îngrijorarea (pentru a nu fi îngrijorat trebuie să ai în tine filozofie) care se teme la tot pasul de urmări eventual rele; în general fără a aluneca în nici o dependență față de lucruri, fără a se fixa la ceva ce este însuși de natură schimbătoare. — Se spune că „el s-a adaptat oricărei situații și a putut să facă față oricăror împrejurări"; el a rămas egal sieși la curțile regilor, ca și în cele mai mizerabile situații. „Platon i-ar fi spus; Numai ție ți-a fost dat să poți purta purpură (χλαμύδα) și zdrențe". — El zăbovea mai cu seamă „la Dionis și era foarte iubit" și trăia după urma acestuia, dar totdeauna păstrîndu-și cea mai mare independență. „Diogene, cinicul, l-a numit din această cauză cîinele regal". O dovadă a perfectei lui indiferențe o avem în următoarele: „Odată, cînd Dionisos l-a scuipat, Aristip a suportat lucrul cu răbdare și, ofensat din cauza aceasta, spuse: pescarii se lasă udați de mare pentru a prinde un pește rău, iar eu să nu suport așa ceva pentru a prinde o balenă? — Aristip gusta plăcerea prezentă fără să se ostenească după o plăcere care nu era
150 prezentă. — Cînd odată Dionis l-a îndemnat să-și aleagă din trei curtezane una, el le-a luat cu sine pe toate trei, spunînd că și pentru Paris a fost primejdios faptul de a fi preferat pe una; însă după ce le-a condus pînă în tinda casei sale, le-a dat drumul să plece la toate trei" *.

„El a și fost primul între socratici care a pretins bani de la cei pe care îi instruia. El însuși îi trimise și lui Socrate

* Diog. Laertios, II, §§ 66–67.

bani, dar acesta i-a trimis înapoi. — Cînd Aristip ceru cincizeci de drahme de la un bărbat care voia să-i încredinţeze pe fiul său, iar acesta socoti că suma este prea mare, căci cu ea şi-ar putea cumpăra un sclav, Aristip răspunse : Aşa să faci, vei avea astfel doi sclavi ! — Cînd l-a întrebat Socrate : de unde ai tu atîţia bani ?, Aristip răspunse : de unde ai tu atît de puţini !". De posesiunea banilor el nu făcea nici un caz, împotriva consecinţei ce pare a rezulta din plăcere : el risipea banii pe acadele. „A cumpărat o dată o potîrniche pentru 50 de drahme" (20 de florini). „Cînd cineva îl blamă pentru acest motiv, el spuse : n-ai fi cumpărat-o şi tu cu un obol ? — Da ! — Or, pentru mine 50 de drahme nu valorează mai mult. — Altădată, într-o călătorie în Africa *, îi era greu sclavului său să poarte o mare cantitate de bani. Cînd Aristip văzu acest lucru, îi spuse : aruncă ceea ce este prea mult şi du cît poţi" **.

În ce priveşte valoarea culturii, „la întrebarea cum se deosebeşte un om cultivat de unul necultivat, Aristip răspunse astfel încît o piatră să nu stea pe cealaltă" *** — deosebirea este atît de mare cît e aceea dintre un om şi o piatră. Acest lucru nu este cu totul inexact, deoarece omul este ceea ce este, aşa cum trebuie el să fie ca om, numai prin cultura sa. Aceasta este a doua naştere a lui, el intră abia prin ea în posesia a ceea ce are el de la natură, — şi numai astfel există el ca spirit. Totuşi, în legătură cu acestea nu trebuie să ne gîndim la oamenii noştri necultivaţi, fiindcă la noi aceştia 153
participă datorită întregii stări de lucruri, prin moravuri, prin religie, la un izvor de cultură care îi situează mult deasupra celor ce nu trăiesc într-o astfel de stare. „Pe cei ce cultivă celelalte ştiinţe, dar neglijează filozofia, Aristip îi compara cu peţitorii Penelopei, care, desigur, puteau s-o aibă pe Melanto şi pe celelalte fete, dar nu obţineau mîna reginei" **** — „Cînd o curtezană îi spuse că are un copil de la el, Aristip zise : tu ştii tot atît de puţin dacă copilul este de la mine pe cît de puţin ai şti să spui, cînd te-ai plimbat printre tufe cu spini, care spin te-a înţepat" *****.

Învăţătura lui Aristip şi a urmaşilor lui este extrem de simplă. Raportarea conştiinţei la esenţă el a conceput-o

* Horaţiu, *Sermones*, II, 3, v. 101.
** Diog. Laertios, II, §§ 65, 72, 80, 66, 77.
*** *Ibidem*, § 72.
**** *Ibidem*, § 79.
***** *Ibidem*, § 81.

în cea mai superficială şi primă formă a ei, susţinînd că esenţa este fiinţa aşa cum este ea nemijlocit pentru conştiinţă, şi anume este senzaţia. Se face acum o deosebire între ceea ce este adevărat, valabil, ceea-ce-este-în-sine-şi-pentru-sine, şi ceea ce e practic, bine, ceea ce trebuie să fie scop. Cu privire la ceea ce este teoretic adevărat şi practic adevărat, cirenaicii fac din senzaţie factorul determinant. Astfel, mai precis, adevărul conţine ca principiu raportarea conştiinţei la ceea ce se dă ca obiectiv (*das Gegenständliche*) şi nu însuşi obiectivul. Prin urmare, cirenaicii spuneau: din punct de vedere teoretic, adevărul este ceea ce e senzaţia, nu c e e a ce este în ea, nu conţinutul senzaţiei, ci însăşi aceasta, ca senzaţie. Senzaţia nu este obiectivă: ceea ce se dă ca obiectiv constă numai în senzaţie. „Noi nu putem pune (*setzen*) senzaţia drept ceva ce este [obiectiv] (*ein Seiendes*) şi să afirmăm că acesta este adevărul, astfel încît să afirmăm că senzaţia de dulce,
[152] de alb ar avea drept cauză un obiect care este alb, dulce * etc.". „După cum, în felul acesta, adevărul teoretic este senzaţia, tot aşa este şi adevărul practic sau scopul", — conţinutul, realitatea lui, este numai senzaţia. „Senzaţia aşa cum este ea ca scop": diversitatea ei, nu este cea indiferentă a senzaţiei sensibile (varietatea), ci e diversitatea opusă a conceptului; raportarea la acţiune, la negativ; — ea, ca obiect, e tot negativă; „plăcut sau neplăcut, ori nici unul dintre acestea. Scopul", ca scop conform esenţei lui simple în opoziţia lui, „este tot astfel binele sau răul"; — ceea ce simt ca drept este atare fiindcă îl simt, — ca plăcut, mai exact: ca satisfăcător. „Senzaţia plăcută este deci binele, cea neplăcută e răul. Astfel senzaţiile sînt criteriile cunoaşterii şi scopurile acţiunii: adevărul teoretic şi adevărul practic. „Trăim, întrucît le urmărim, în vederea realităţii şi a plăcerii (ἐναργείᾳ καὶ εὐδοκήσει προσέχοντες); pe primul conform vederilor teoretice (κατὰ τὰ ἄλλα πάθη), pe al doilea potrivit plăcerilor noastre" **.

Cu aceasta păşim într-o sferă în care întîlnim cu deosebire două feluri de determinaţii, pe care le găsim pretutindeni în filozofiile ulterioare, şi mai ales la stoici, la neoacademicieni etc. Anume, una dintre acestea este însăşi determinaţia, criteriul; a doua priveşte destinaţia subiectului, destinaţia omului. Şi în felul acesta îşi face apariţia reprezentarea privitoare la

---

* Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, §§ 191 şi urm.
** *Ibidem*, §§ 199—200.

înțelept : ce face înțeleptul, care este înțelept ș.a.m.d. În filozofiile ulterioare, cu excepția filozofiei lui Platon și a lui Aristotel, este vorba îndeosebi de aceste două puncte. Motivul pentru care apar aceste două expresii are legătură cu cele de mai sus. — Binele, adevărul, este generalul, scopul la Socrate ; 153
acesta este încă determinat ca lipsit de conținut în sine ; interesul este acum să-i fie determinat conținutul, să se găsească o determinație pentru el. Despre bine etc. se poate palavragi ani de zile ; dar problema este : ce e binele ? Care este determinația mai precisă a lui ? Acesta e criteriul. Iar cealaltă problemă este : Ce destinație trebuie să-și aleagă subiectul ? Care este interesul subiectului ? Ce iese acum în evidență ? — Or, cirenaicii afirmă că conținutul binelui este plăcerea. Aici începe răsturnarea spiritului grec. Cînd religia, constituția, legile unui popor sînt în vigoare, cînd indivizii care alcătuiesc un popor trăiesc într-însele, identificîndu-se cu ele, sînt una cu ele, nu se ridică problema ce are de făcut individul pentru sine. Ce are el de făcut este, dimpotrivă, dat, și e dat în individ. În schimb, cînd această împăcare nu mai există, cînd insul uman nu trăiește în cuprinsul moravurilor poporului său, cînd nu-și mai are substanța sa în religie, în legile etc. țării sale, el începe să se îngrijoreze de sine : el nu mai găsește în fața sa ceea ce vrea, nu-și mai află satisfacția în prezent, în prezentul său. Aceasta este deci cauza care face să se ivească întrebarea : Ce este esențial pentru individ ? După ce model trebuie el să se formeze, spre ce trebuie să tindă ? Este stabilit astfel un ideal pentru individ, iar acest ideal este aici înțeleptul. Într-o stare religioasă, morală, insul uman găsește destinația omului dată în ceea ce există. Destinația lui este să fie drept, moral, religios ; ce înseamnă aceasta o spune religia și o spun legile poporului respectiv. Însă cînd s-a produs sfîșierea, individul trebuie să se adîncească în sine însuși, este nevoit să-și caute aici destinația sa.

Așadar, principiul fundamental al școlii cirenaice este senzația, care trebuie să fie criteriul adevărului și al binelui. Ni se povestește mai mult îndeosebi despre cirenaicii de mai tîrziu, despre Theodor, Hegesias și Anniceris, despre elaborarea 154
științifică mai departe a principiului lui Aristip pînă ce acest principiu, degenerînd, s-a pierdut în epicurism. Tratarea dezvoltării mai departe a principiului cirenaic prezintă însă interes mai cu seamă fiindcă această dezvoltare, datorită logicii nece-

sare a principiului, a trecut cu totul dincolo de limitele acestuia : dezvoltarea mai departe a principiului cirenaic este, în fond, suprimarea lui. Senzația este singularul nedeterminat. Dar dacă, pe de altă parte, se acordă loc și valoare în acest principiu gîndirii, reflexiei, culturii spiritului, atunci dispare, datorită principiului generalității gîndirii, acel principiu al accidentabilității, singularității, al purei subiectivități.

b. THEODOR

Dintre cirenaicii ulteriori trebuie să-l amintim în primul rînd pe Theodor, vestit ca unul care a dezvoltat mai departe principiul cirenaic. El a devenit celebru prin faptul „că nega existența zeilor, motiv pentru care a fost exilat din Atena" *. Însă o astfel de informație nu poate prezenta nici un interes, neposedînd semnificație speculativă, căci zeii pozitivi pe care îi nega el nu sînt ei înșiși obiect al rațiunii speculative. El s-a mai făcut remarcat prin faptul că a introdus în măsură mai mare generalul în reprezentarea a ceea ce era pentru conștiință esența, întrucît el „determină bucuria și durerea ca scop suprem, dar în felul că prima ar aparține inteligenței, iar a doua neinteligenței". Theodor a deosebit binele, potrivit formei lui, de scop, potrivit realității și conținutului lui ; el a determinat „binele" formal „ca inteligență și dreptate, iar răul ca opusul acestora ; plăcerea și durerea le-a considerat însă ca indiferente**. — Cînd conștiința își dă seama că singu-
155 larul, sensibilul, senzația, cel puțin așa cum este aceasta în mod nemijlocit, nu trebuie să fie considerate ca esență, se spune, drept urmare, că ele trebuie să fie gustate cu inteligență, adică se afirmă tocmai că senzația ca atare, în modul ei nemijlocit, nu este esența. Anume, sensibilul în general, ca senzație, teoretic sau practic, este ceva cu totul nedeterminat, este cutare ori cutare ce singular ; aprecierea acestui ce singular devine necesară, adică tocmai devine necesară tratarea acestuia în forma generalității, și astfel generalitatea este introdusă din nou aici în mod necesar. Căci a avea senzații armonice, plăcere acolo unde se delimitează singularul, înseamnă cultură, generalitate ; înseamnă în primul rînd depășirea singularului,

* Diog. Laertios, II, §§ 97, 101—102.
** *Ibidem*, § 98.

calculul unde poate fi găsită o plăcere mai mare. Printre diferitele plăceri, care este cea mai mulțumitoare? — Este aceea care se află în cea mai mare armonie cu m i n e. — Ce sînt eu? — Eu sînt un multilateral. Cea mai mare armonie cu mine se află numai în concordanța existenței și a conștiinței mele particulare cu ființa mea esențială, substanțială. Dar aceasta ce este? — Este inteligență, simț de dreptate, pentru a ne da seama unde trebuie căutată plăcerea. Cînd se spune deci că trebuie gustată plăcerea cu inteligență sau că fericirea trebuie căutată cu judecată clară, cu cumpănire, acestea sînt cuvinte goale, vorbire necugetată; deoarece senzația — și fericirea cuprinde senzație — este, potrivit conceptului ei, singularul, ceea ce se schimbă, este fără generalitate și stabilitate. Generalul (intelectul) atîrnă ca o formă goală de un conținut care îi este cu totul neadecvat.

c. HEGESIAS

De aceea este demn de remarcat faptul că un alt cirenaic, anume Hegesias, a recunoscut tocmai această nepotrivire dintre senzație și generalitate, care e contrară singularului și care 156
are în sine atît plăcutul, cît și neplăcutul. Întrucît el a sesizat generalul în mod mai ferm și l-a afirmat ca valabil în mai mare măsură, a dispărut pentru el orice determinație a singularității; de fapt a dispărut principiul acesteia. El și-a dat seama că senzația, acest ce singular, nu este nimic în sine. Întrucît totodată el „a făcut" din senzație, „din plăcere scop", senzația a fost pentru el generalul. Dacă plăcerea este scop, trebuie să întrebăm: care e conținutul ei? Dacă examinăm acest conținut, constatăm că orice conținut este particular și deci neadecvat generalului. Își face apariția dialectica particularului. Hegesias a urmărit principiul cirenaic pînă la această consecință a lui. Acest general este conținut în ceea ce a exprimat el — cum auzim destul de frecvent spunîndu-se — că „nu există fericire desăvîrșită" — nimic deosebit. Hegesias spune: „Corpul este chinuit de suferințe diverse, iar sufletul suferă împreună cu el; de aceea este indiferent că alegi viața sau moartea; în sine, nimic nu este plăcut ori neplăcut", adică, tocmai, este vorbă goală să declari plăcerea drept ceva ce-este-în-sine, căci ea este, dimpotrivă, nimicnicia care nu are nici o determinație în ea însăși: este negația determinației obiective. După Hege-

sias, acest criteriu al plăcutului şi neplăcutului este el însuşi ceva cu totul nedeterminat, este elaborat în mod cu totul neprecis. „Raritatea, noutatea sau saţietatea plăcerii produc în unii plăcere, în alţii neplăcere. Sărăcia şi bogăţia nu prezintă importanţă pentru plăcere, căci nu vedem pe bogaţi bucurîndu-se mai mult decît săracii de plăcere. Tot astfel sclavia şi libertatea, naşterea nobilă şi nenobilă, celebritatea şi necelebritatea sînt indiferente pentru ceea ce este agreabil" *.

„Numai nebunul poate considera ca important să trăiască; pentru înţelept, acest lucru este indiferent", şi în consecinţă înţeleptul e independent; în faţa universalului reţinut astfel ferm, dispare orice este determinat, însăşi viaţa. „Înţeleptul
157 trăieşte numai pentru sine, de dragul său; el nu consideră pe nimeni altul demn să fie egal cu el, deoarece, cu toate că el obţine de la alţii" (prieteni din afară etc.) „cele mai mari avantaje (plăceri) (καρποῦσθαι), acestea nu ajung să fie egale cu c e e a c e îşi dă el lui însuşi". Înţeleptul întreabă aşa cum se întreabă astăzi: Ce pot eu şti? Ce trebuie să cred? Ce pot spera? Care este interesul suprem al subiectului? Nu: Ce este adevăr, ce este drept, determinat în sine şi pentru sine? Ci: Ce este adevărat şi just întrucît este înţelegere, convingere, cunoaştere a individului şi mod al existenţei lui? „Hegesias şi prietenii lui au suprimat — spune Diogenes Laertios — şi senzaţia, deoarece ea nu furnizează cunoaştere justă (exactă)". — În linie generală, această poziţie este sceptică. Ei mai spuneau apoi: „Trebuie făcut ceea ce, bazat pe argumente, pare a fi lucrul cel mai bun (τῶν τ' εὐλόγως φαινομένων πάντα πράττειν). Greşelile trebuie să fie iertate, fiindcă nimenea nu greşeşte de bunăvoie, ci subjugat de o pasiune. Înţeleptul nu urăşte, ci, dimpotrivă, instruieşte. Străduinţa lui nu e în general îndreptată atît spre agonisire de bunuri (ἐν τῇ ἀγαθῶν αἱρέσει), cît spre ocolirea relelor; scopul lui este să trăiască ferit de griji şi de dureri" **.

Trebuie să vedem aici la Hegesias realizată o consecvenţă mai mare a gîndirii. Cînd este vorba de singular şi cînd acesta rămîne considerat ca ceea ce e esenţial, dar este el însuşi sesizat în generalitatea lui, dispar din el toate determinaţiile care aparţin sentimentului; dispare de asemenea o dată cu acestea suma determinaţiilor — sau singularitatea conştiinţei

---

* Diog. Laertios, II, §§ 93—94.
** *Ibidem*, § 95.

ca atare —, determinațiile agreabilului, plăcerii etc., și în general viața, ca neesențiale. Principiul libertății individuale 158
pare a se referi cu totul la singular · dacă acesta e gîndit ca general, tot ce e particular se dizolvă, este indiferent. Această generalitate și libertate a conștiinței de sine, pe care Hegesias le-a înălțat la rang de principiu, el le-a enunțat drept indiferență desăvîrșită, drept stare sufletească a înțeleptului (de aici se va desprinde poziția stoică și epicureică : „Toate sînt totuna"), indiferență pe pozițiile căreia vor descinde toate sistemele filozofice ale acestei epoci : ea înseamnă renunțare la orice realitate, retragere totală în sine a vieții. Se povestește că lui Hegesias, care a trăit în Alexandria, regele de atunci al Egiptului Ptolemeu i-a interzis să-și mai expună învățătura, deoarece multora dintre ascultătorii săi el le insuflase o astfel de indiferență și un astfel de dezgust de viață, încît ei înșiși și-au pus capăt vieții *.

d. ANNICERIS

Ca aparținînd școlii cirenaice mai sînt citați Anniceris și adepții lui, la care caracterul determinat al principiului școlii se pierde propriu-zis cu totul. Generalul se pierde în această școală, care decade. Anniceris a dat culturii filozofice o altă direcție, care apare mai tîrziu și la aristotelicieni, și la Cicero, o cultură filozofică populară. Se relatează despre ei „că au recunoscut" drept scop și interes al omului „prietenia în viața obișnuită, precum și recunoștința față de părinți și cinstirea lor, ca și acțiunile în interesul patriei". „Cu toate că înțeleptul nu ocolește greutățile și treburile, el totuși poate fi fericit, chiar dacă el însuși obține puțină plăcere din astfel de împrejurări. Prietenia nu trebuie legată numai pentru foloasele ei (διὰ τὰς χρείας), ci pentru afecțiunea care ia astfel naștere ; și din dragoste față de prieteni trebuie să ne luăm 159
asupra noastră și sarcini și greutăți" **. Astfel, filozofia ia o formă populară, devine considerație morală ; speculativul teoretic se pierde. Ia naștere un mod de filozofare morală care cîștigă preponderență la Cicero și la peripateticienii de mai tîrziu, sub forma pe care a luat-o filozofia aristotelică pe timpul lui Cicero.

* Cicero, *Tusc. Quaest.*, I, 34 ; Val. Max., VIII, 9.
** Diog. Laertios, II, §§ 96—97.

Vedem, aşadar, că mersul şcolii cirenaice este acesta: una dintre direcţii duce la suprimarea, la depăşirea principiului însuşi al ei; cealaltă direcţie se transformă în filozofie populară: în ea nu mai găsim nici un interes pentru consecvenţa gîndirii. Termenii de „criteriu" şi de „înţelept" devin acum foarte frecvenţi; κριτήριον înseamnă judecată, acum înseamnă determinaţie în general. Singularitatea conştiinţei de sine concepută ca esenţă — dar ca esenţă e generală —, aşadar concepută ca generală, dă naştere la ceea ce în mod obişnuit se numeşte ideal al înţeleptului; acesta este individul, dar reprezentat ca general. Vorbăria aceasta despre înţelept este generală la stoici, la epicurieni, — lipsită de concept; idealul înţeleptului este scopul s ă u, nu scopul universal al lumii. În loc de ştiinţa a ceea ce este obiectiv în sine şi pentru sine avem adevărul, dreptatea ca conţinut, în forma unui subiect existent. Dar ceea ce importă nu este bărbatul înţelept, ci înţelepciunea universului, raţiunea reală. O a treia determinaţie este aceasta: generalul este binele; realitatea concretă este plăcerea, fericirea; aceasta este existenţă singulară, realitate nemijlocită. Cum se acordă aceste două? Şcolile filozofice au stabilit legătura dintre aceste două determinaţii (care, mai sus, sînt fiinţă şi gîndire).

3. ŞCOALA CINICĂ

Despre aceasta nu este nimic deosebit de notat. Cinicii au avut puţină cultură filozofică şi ei n-au reuşit să elaboreze
160 un sistem, o ştiinţă; poziţia lor a fost abia mai tîrziu dezvoltată într-o disciplină filozofică de către stoici. La cinici, ca şi la cirenaici, ţinta a fost determinarea a ceea ce trebuie să fie principiu pentru conştiinţă, atît în domeniul cunoaşterii. cît şi în acela al acţiunilor ei. Cinicii au afirmat şi ei că scop general este binele. Unde trebuie căutat binele pentru omul individual? În timp ce cirenaicii, potrivit principiului lor determinat, au făcut din conştiinţa de sine, ca individ, sau din sentiment esenţă a conştiinţei, cinicii, în schimb, au pus esenţa în această individualitate, întrucît ea are pentru mine nemijlocit forma generalităţii, adică întrucît eu sînt o conştiinţă liberă, indiferentă faţă de orice singularitate. Cinicii stau mai întîi pe o poziţie opusă aceleia pe care se găsesc cirenaicii: deoarece, în timp ce acestora ca principiu li se înfăţişează sentimentul care, evident, întrucît trebuie să fie determinat

de gîndire, este lărgit, devenind generalitate şi libertate desăvîrşită, cinicii încep cu libertatea şi neatîrnarea desăvîrşită ca destinaţie a omului. Avem aici aceeaşi indiferenţă a conştiinţei de sine pe care o proclamase Hegesias ca esenţă; aceste consecinţe extreme ale principiului lor se suprimă pe ele însele şi trec una în alta. La cirenaici avem mişcarea de întoarcere a lucrurilor în conştiinţă; nimic nu este pentru mine esenţă; la cinici, de asemenea, este vorba de sine însuşi, şi la ei principiul era tot conştiinţa de sine individuală. — Cinicii au stabilit, cel puţin la început, ca principiu al destinaţiei omului: libertatea şi indiferenţa, atît a gîndului, cît şi a vieţii reale, faţă de orice singularitate exterioară, faţă de scopurile particulare, de nevoile şi de plăcerile particulare; încît la ei formarea omului nu înaintează numai pînă la independenţa în sine, la indiferenţa faţă de scopuri, nevoi şi plăceri particulare, ca la cirenaici, ci ea merge pînă la renunţare explicită, pînă la limitarea trebuinţelor la ceea ce e necesar, la ceea ce pretinde nemijlocit natura. Cinicii au afirmat drept conţinut 161
al binelui suprema neatîrnare faţă de natură, adică cele mai puţine trebuinţe: aceasta este fugă de plăcere, fugă în faţa a ceea ce are agreabil senzaţia. Poziţia negativă este aici elementul determinant, după cum şi mai tîrziu această opoziţie pe care o constatăm între cinici şi cirenaici apare iarăşi între stoici şi epicurieni. Se manifestă deja aici în ce fel cinicii au făcut din negativ principiu; aceeaşi negaţie care se găseşte şi în elaborarea ulterioară pe care a primit-o filozofia cirenaică.

Nu s-ar putea spune că şcoala cinică nu are nici o importanţă ştiinţifică. Ea constituie numai un moment care trebuia să se ivească cu necesitate în conştiinţa universalului: conştiinţa trebuie, în singularitatea sa, să se ştie liberă de orice atîrnare faţă de lucruri şi faţă de plăcere. Pentru cel ce ţine la bogăţie şi la plăcere, într-adevăr astfel de lucruri apar ca fiind conştiinţa reală, adică individualitatea lui este esenţa. Însă cinicii au fixat acest moment plasînd libertatea în renunţarea efectivă la aşa-numitul prisos; ei au recunoscut numai această independenţă abstractă, lipsită de mişcare, care nu are legături cu plăcerea şi nici interes pentru viaţa socială în care nu se amestecă. Numai că adevărata libertate nu constă în această fugă de plăceri şi de ocupare cu probleme ce privesc pe alţi oameni, alte scopuri de viaţă, ci adevărata libertate constă în faptul că conştiinţa, deşi i m p l i c a t ă în întreaga realitate, stă deasupra acesteia şi nu atîrnă de ea.

a. ANTISTENE

Antistene este primul care se prezintă ca cinic; a fost atenian şi prieten al lui Socrate. A trăit şi a dat învăţătură în Atena „într-un gimnaziu numit «Cynosarges»; el fu numit ἁπλοκύων, cîinele simplu. Mama lui era originară din Tracia; acest fapt i s-a reproşat adesea", reproş care la noi ar fi socotit ca o necuviinţă. „El răspundea: mama zeilor a
162 fost o frigiană, iar atenienii, care fac atîta caz de faptul că sînt autohtoni, nu sînt cu nimic mai nobili decît scoicile şi lăcustele băştinaşe. Antistene s-a format ascultîndu-i pe Gorgias şi pe Socrate; el mergea din Pireu zilnic la Atena ca să-l asculte pe Socrate" *. A scris mai multe lucrări şi trecea, cum arată toate informaţiile, de bărbat foarte cultivat, nobil şi sobru, care şi începu să pună preţ pe sărăcia exterioară a modului de viaţă. Sînt menţionate titlurile mai multor scrieri ale lui **. — Principiile lui Antistene sînt simple; conţinutul învăţăturii se opreşte la linii generale. De altfel este lucru de prisos să relatăm mai amănunţit despre învăţăturile lui. Acestea constau din cuvinte frumoase (reguli generale), ca: „Virtutea îşi ajunge sieşi şi nu are nevoie de nimic altceva decît de tăria de caracter a lui Socrate". — „A nu avea trebuinţe este lucru dumnezeiesc; cu cît avem mai puţine, ne apropiem mai mult de ceea ce este divin" ***. — „Binele e frumos, răul este detestabil. — Virtutea constă în fapte şi nu are nevoie de multă vorbă şi argumente şi nici de învăţături. Destinaţia omului este viaţa virtuoasă. Înţeleptul îşi ajunge lui însuşi, căci el posedă tot ce ceilalţi par a poseda. Lui îi este de ajuns propria sa virtute; el este la el acasă pretutindenea în lume. Dacă înţeleptul nu se bucură de celebritate, faptul trebuie considerat ca o binefacere şi nu ca un rău" etc. ****. (Cirenaicii învăţau, dimpotrivă, că mulţumire nu găsim în noi decît prin gîndire.) — Vedem aici
163 iarăşi începînd oratoria generală şi plictisitoare despre înţelept, oratorie întinsă şi umflată şi mai tare de către stoici şi epicurieni; — oratorie despre ideal, în care este vorba despre subiect, despre destinaţia lui, despre mulţumirea lui; şi în care apoi ni se spune că această mulţumire constă în simplificarea trebuinţelor.

---

* Diog. Laertios, VI, § 13, 1—2.

** *Ibidem*, §§ 15—18.

*** *Ibidem*, § 105; Tennemann, vol. II, p. 92 (Diog. Laertios, II, § 27).

**** Diog. Laertios, VI, §§ 11 — 12: αὐταρκῆ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην, ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος κ.τ.λ.

Spunînd că virtutea nu are nevoie de argumente şi învăţături, Antistene uită că el însuşi şi-a cucerit independenţa spiritului său tocmai prin cultivarea acestuia. El a considerat ca rezultat al culturii să renunţi la toate lucrurile pe care le doresc oamenii. Vedem în acelaşi timp că virtutea a primit o altă semnificaţie. Ea nu este virtute inconştientă, cum e virtutea nemijlocită a unui cetăţean al unui popor liber, cetăţean care îşi îndeplineşte îndatoririle sale faţă de patrie, starea şi familia sa aşa cum acestea le pretind în mod nemijlocit. Conştiinţa, ieşită din sine, are acum nevoie să devină spirit, să cuprindă toată realitatea şi să ajungă la conştiinţa că aceasta este însăşi realitatea sa, adică s-o înţeleagă. Dar astfel de stări, care sînt numite nevinovăţie sau frumuseţe a sufletului etc., sînt stări ale copilăriei care acum sînt preţuite la locul lor, însă stări din care omul, fiind raţional, trebuie să iasă şi să se creeze din nou pe sine, suprimîndu-şi nemijlocirea.

În această filozofie cinică Antistene face încă figură nobilă cultivată. Însă de această figură este foarte aproape primitivitatea şi vulgaritatea comportării, lipsa de pudoare; şi cinismul a şi alunecat mai tîrziu pe o astfel de pantă. De aici multele batjocuri şi glume la adresa cinicilor. (Maniera individuală şi tăria de caracter a diferiţilor cinici îi fac interesanţi.) Deja despre Antistene se povesteşte că „odată, cînd îşi arăta ostentativ o gaură pe care o avea în manta, Socrate i-ar fi spus: „Văd prin gaura mantalei tale vanitatea ta (φιλοδοξίαν)"* Socrate l-a sfătuit pe Antistene să aducă sacrificii Graţiilor.

b. DIOGENE

164

Diogene din Sinope, κύων (cîinele). Destinaţia lor, cinicii aceştia o puneau în libertate şi independenţă, şi anume în sensul că aceasta trebuia să fie de natură negativă, să fie în chip esenţial renunţare. Dar micşorarea aceasta extremă a stării de aservire faţă de trebuinţe nu este decît o libertate abstractă. Libertatea concretă constă, fără îndoială, în faptul de a te comporta indiferent faţă de trebuinţe, dar nu în a le evita, ci în a fi liber în însăşi satisfacerea lor şi a continua să trăieşti moral şi să participi la viaţa onestă a oamenilor. În schimb, libertatea abstractă renunţă la morală — individul se retrage în subiectivitatea sa —, prin urmare libertatea abstractă este un moment al imoralităţii.

* Diog. Laertios, VI, § 8; II, § 36.

Ţinea de cinism să ai o garderobă simplă: „Un ciomag gros din lemn de măslin sălbatic, o manta zdrenţăroasă, dublă, fără alte haine sub ea, manta care servea şi de pat noaptea, o traistă pentru alimentele necesare şi un căuş pentru a scoate apă" *, iată costumul prin care se făceau remarcaţi aceşti cinici. Cel mai mare preţ îl puneau ei pe simplificarea trebuinţelor; a asculta numai de natură pare în această privinţă lucru foarte plauzibil. Trebuinţele se înfăţişează ca tot atîtea forme de dependenţă faţă de natură, iar aceasta se opune libertăţii spiritului. A reduce în felul acesta la minim atîrnarea de natură apare ca un gînd ce te îmbie, însă acest minim este el însuşi nedeterminat; şi dacă se atribuie un atare preţ faptului de a te limita la natură, se pune tocmai prin aceasta un preţ prea mare pe altul [pe natură], pe renunţarea la acest altul.
165 Este ceea ce întîlnim şi în monahism: renunţarea, negativul, conţine în acelaşi timp şi o orientare afirmativă spre lucrul la care se renunţă; iar renunţarea şi importanţa lucrului la care se renunţă sînt prea mult scoase în evidenţă. Deja Socrate considera îmbrăcămintea cinicilor drept vanitate. Îmbrăcămintea nu este problemă de determinare raţională; aici nevoia este aceea care reglementează lucrurile: în regiunile nordice trebuie să te îmbraci altfel decît în mijlocul Africii; e lucru de înţeles uşor că iarna nu te îmbraci în haine de bumbac. Restul nu mai are nici un temei raţional, este lăsat la discreţia întîmplării, a părerii. În acest domeniu nu e treaba mea de a născoci ceva; au născocit, slavă domnului, alţii. Croiala vestonului meu este determinată, lăsată pe seama opiniei, croitorul va şti cum trebuie să procedeze; lucrul esenţial este indiferenţa pe care o arătăm faţă de această problemă; şi dacă un astfel de lucru este ceva indiferent, el şi trebuie tratat ca ceva indiferent. (Totuşi, este mai bine să depinzi de modă şi de obicei decît de natură.) În timpul din urmă, îmbrăcămintea veche germană a jucat un important rol patriotic. Nu este bine să-ţi îndrepţi mintea asupra unor astfel de lucruri; singură indiferenţa este punctul de vedere care trebuie să domine în această privinţă. E dovadă de fatuitate să te opui modei; cine procedează astfel vrea să atragă atenţia asupra sa. În aceste lucruri nu trebuie să hotărăsc eu însumi şi nici nu trebuie să cuprind aşa ceva în cercul intereselor mele, ci trebuie să accept ceea ce găsesc deja hotărît.

* Diog. Laertios, VI, §§ 13, 22, 37; Tennemann, vol. II, 89.

Aceeaşi idee a cinicilor se referă şi la celelalte trebuinţe. Un mod de viaţă ca acela al cinicilor, mod care trebuie să fie un rezultat al culturii, este în chip esenţial condiţionat de cultura spiritului în genere. Cinicii încă nu erau anahoreţi; conştiinţa lor se raporta încă în mod esenţial la altă conştiinţă. Antistene şi Diogene au trăit în Atena şi n-au putut exista decît acolo. De cultură în genere ţine însă şi aplicarea ei la 166
foarte marea diversitate a trebuinţelor şi la modul satisfacerii lor. În timpurile moderne trebuinţele s-au înmulţit foarte tare, ceea ce provine din diferenţierea nevoilor generale în multe trebuinţe particulare şi în numeroase moduri de satisfacere a lor. Acest lucru ţine de intelect, este activitate a intelectului; aşa dar, luxul se produce aici ca o aplicaţie a intelectului. Din punct de vedere moral se poate declama împotriva acestor fapte, dar într-un stat trebuie să fie la largul lor toate aptitudinile, toate direcţiile, toate modurile; toate trebuie să se poată mişca nestînjenite; şi fiecare individ poate să participe la aceasta cît vrea; doar în ansamblul manifestărilor sale el trebuie să se orienteze după ceea ce este general. Lucrul principal este să nu se atribuie nici unui lucru un preţ mai mare decît i se cuvine sau, în general, să nu se pună preţ pe faptul de a-l poseda şi nici pe faptul de a se lipsi de el.

Diogene din Sinope, cinicul cel mai cunoscut, s-a făcut remarcat în şi mai mare măsură decît Antistene prin aspectul exterior al vieţii sale, precum şi prin muşcătoarele şi adesea nostimele lui vorbe de spirit şi prin ripostele lui amare şi sarcastice*. Dar şi el a primit adesea răspunsuri tot atît de la locul lor. El a fost numit cîine, după cum şi el îl numise pe Aristip cîine regesc; Diogene a fost tratat de strengarii străzii aşa cum fusese tratat de regi Aristip. Diogene este vestit numai prin modul lui de viaţă; la el, ca şi la cinicii de mai tîrziu, cinismul primi mai mult semnificaţia unui mod de viaţă decît aceea a unei filozofii. El s-a limitat la nevoile naturale cele mai stricte şi a voit să-şi bată joc de cei ce nu gîndeau ca el şi rîdeau de maniera lui. Diogene a hoinărit în toate părţile, pe străzile Atenei, în pieţe, în butoaie, şi de obicei „se ţinea şi dormea în galeria lui Zeus din Atena, încît spunea că atenienii au clădit pentru el un admirabil local de şedere" **.

* Diog. Laertios, VI, § 74.
** *Ibidem*, § 22.

167 Despre el avem de povestit numai anecdote : „În cursul unei călătorii pe mare spre Egina, Diogene căzu în mîinile unor piraţi şi urma să fie vîndut ca sclav în Creta. Întrebat la ce se pricepe, răspunse că ştie să comande bărbaţilor şi-i spuse crainicului să strige : cine doreşte să cumpere un stăpîn ? L-a cumpărat atunci un oarecare Xeniade din Corint, ai cărui fii îi instrui şi-i cultivă Diogene"*. — Despre şederea lui în Atena se povestesc multe istorii. El a reprezentat aici opoziţia grosolăniei şi a disprețului faţă de filozofia de parazit a lui Aristip. Aristip nu atribuia nici o valoare plăcerilor sale şi tot astfel nici lipsurilor sale ; Diogene punea însă preţ pe sărăcia sa. „Diogene îşi spăla odată varza în momentul cînd trecea pe acolo Aristip şi strigă către acesta : «Dacă ai şti să-ţi speli tu însuţi varza, n-ai fugi după regi». Aristip ripostă just : «Dacă ai şti să trăieşti cu oamenii, n-ai spăla varză» **. „El intră odată în casa lui Platon cu picioarele murdare şi, călcînd pe covoarele frumoase, spuse : « Calc în picioare orgoliul (τύφον) lui Platon ». « Da, dar cu alt orgoliu », replică Platon" *** tot atît de just. Sau : „Odată, pe cînd Diogene fusese udat de tot de ploaie şi era compătimit de cei din jur, Platon le spuse : « Dacă doriţi să-l compătimiţi, plecaţi de aici »". ****, ceea ce trebuie interpretat astfel : plecaţi şi va dispărea temeiul vanităţii lui de a vi se arăta şi a stoarce admiraţia voastră, vanitate ce-l împinge să se comporte astfel. „El fu odată lovit cu ciomagul" — anecdotele se referă adesea la punctul acesta —, „îşi lipi un plasture pe rană şi scrise pe acesta numele celor care îl băturseră, expunîndu-i în felul acesta blamului tuturor". (Faptul
168 că Diogene a renunţat şi la pahar este cunoscut.) „El a încercat să mănînce şi carne crudă, dar i-a mers rău, fiindcă n-a putut-o digera*****. Odată, înconjurat de nişte băieţi care-i repetau că se tem să nu fie muşcaţi de el, Diogene răspunse : «Nu aveţi nici o grijă, cîinele nu mănîncă napi (τεύτλια)». La o masă, un oaspete i-a aruncat un os, ca unui cîine ; atunci Diogene s-a dus la el şi l-a udat (*angepißt*) întocmai ca un cîine" ******. Răspuns bun este cel pe care l-a dat el „unui tiran care îl întrebase din ce metal trebuie să fie turnate statuile : «Din metalul

* Diog. Laertios, VI, §§ 29–30, 74.
** *Ibidem*, II, § 68.
*** *Ibidem*, VI, § 26.
**** *Ibidem*, § 41.
***** *Ibidem*, §§ 33–34, 76.
****** *Ibidem*, § 45–46.

din care au fost turnate statuile lui Hermodios şi Aristogiton » răspunse Diogene" *. Muri la o etate foarte înaintată, pe stradă, aşa cum a trăit **.

c. CINICII DE MAI TÎRZIU

Antistene şi Diogene au fost, cum am amintit, oameni foarte cultivaţi. Cinicii următori stîrnesc nu mai mică stupoare printr-o extremă lipsă de pudoare, dar ei nu erau adesea altceva decît cerşetori neruşinaţi care-şi găseau mulţumirea în neruşinarea manifestată faţă de alţii; în filozofie de aceştia nu merită să ne ocupăm mai de aproape. Şi-au meritat numele de cîini, nume ce fu dat odinioară acestei şcoli, în înţelesul lui plin, căci cîinele este un animal fără ruşine. Crates şi Hiparhia, o cinică din Teba, şi-au celebrat nunta (*Beilager*) în piaţa publică ***.

Această independenţă cu care se mîndreau cinicii este dependenţă. Orice altă sferă a vieţii active conţine momentul libertăţii afirmative, al spiritualităţii. Independenţa cinică înseamnă deci a-ţi interzice accesul la sfera în care poate fi gustat elementul libertăţii. 169

* Diog. Laertios, VI § 50.
** *Ibidem*, §§ 76–77.
*** *Ibidem*, § 97.

Diviziunea a III-a a perioadei I

PLATON ŞI ARISTOTEL

Este perioada elaborării ştiinţei, mai precis : a elaborării poziţiei socratice faţă de ştiinţă. Cu Platon începe ştiinţa filozofică ca ştiinţă.

A. PLATON

Şi Platon aparţine socraticilor. El este cel mai celebru dintre prietenii şi ascultătorii lui Socrate şi e acela care a sesizat în adevărul lui principiul lui Socrate potrivit căruia esenţa este în conştiinţă, e esenţă a conştiinţei. Platon a înţeles că absolutul este în gînd şi că orice realitate este gîndul : nu gîndul unilateral, cu înţelesul pe care i-l dă idealismul rău, conform căruia gîndul se situează iarăşi deoparte şi se sesizează pe sine ca gînd conştient stînd faţă în faţă cu realitatea, ci gîndul care este, într-o unică unitate, şi realitate şi gîndire, conceptul şi realitatea sa în mişcarea ştiinţei, — idee a unui întreg ştiinţific. Dreptul gîndirii conştiente de sine, pe care Socrate îl ridicase la rangul de principiu, acest drept doar abstract, Platon l-a lărgit, făcînd din el domeniul ştiinţei. El a părăsit punctul de vedere îngust din care concepuse Socrate gîndul care fiinţează în sine şi pentru sine, anume ca esenţă şi scop al voinţei conştiente de sine, şi-l concepu ca esenţă a universului. Platon a dat principiului extensiune şi modul de construire, de deducere al lui, deşi expunerea sa nu este ştiinţifică.

Unul dintre cele mai frumoase daruri pe care soarta ni l-a 170
păstrat din antichitate este, fără îndoială, cel pe care-l reprezintă operele lui Platon. Dar a expune din ele filozofia lui Platon, care nu este prezentată în formă sistematică, e lucru greu nu atît din cauza conținutului însuși al acestei filozofii, cît pentru motivul că ea a fost înțeleasă în chip diferit de epoci diferite și a fost mai cu seamă în epoca modernă atinsă deseori de mîini grosolane, care fie că au introdus în ea reprezentările brute ale acestor timpuri, incapabile să înțeleagă în mod spiritual ceea ce este spiritual, fie că au considerat drept esențial și drept ce e mai remarcabil în filozofia lui Platon ceea ce de fapt nici nu aparține filozofiei, ci modului reprezentării. Însă, propriu-zis, numai necunoașterea filozofiei îngreuiază înțelegerea filozofiei platonice.

Platon este unul dintre indivizii care aparțin istoriei universale; filozofia lui e una dintre existențele istoriei universale, care, începînd cu apariția ei a exercitat asupra tuturor epocilor următoare cea mai importantă influență în ce privește formarea și dezvoltarea spiritului. Religia creștină, care conține în ea acest înalt principiu, a ajuns să fie această organizație a raționalului, acest imperiu al suprasensibilului, prin marele început făcut de Platon. Ceea ce are caracteristic filozofia platonică este îndreptarea ei spre lumea inteligibilă (*die intellektuelle Welt*), suprasensibilă, înălțarea conștiinței în împărăția spiritului; în felul acesta, inteligibilul (*das Intellektuelle*) primește forma suprasensibilului, a spiritualului, a ceea ce aparține gîndirii, cîștigă în această formă importanță pentru conștiință, este introdus în conștiință, iar conștiința pune ferm piciorul pe acest teren. Religia creștină a făcut apoi, în felul ei propriu, din principiul destinației omului spre fericire, adică din principiul potrivit căruia esența spirituală interioară a omului este adevărata lui esență, principiu universal. Dar faptul că acest principiu este organizat în forma unei lumi spirituale se da- 171
torește în cea mai mare parte lui Platon și filozofiei sale.

Înainte de toate trebuie să relatăm care au fost împrejurările în care s-a desfășurat viața lui Platon. „Platon a fost atenian; s-a născut în anul al 3-lea al celei de-a 87-a olimpiade, sau, după Dodwell, în anul al 4-lea al acelei olimpiade (anul 429 a. Chr.), la începutul războiului peloponeziac, în anul în care a murit Pericle". El era cu 39 sau cu 40 de ani mai tînăr decît Socrate. „Tatăl său, Ariston, își deriva originea neamului său din Kodros; mama lui Platon,

Perictione, descindea din Solon. Fratele după tată al mamei sale a fost" celebrul „Critias" (de amintit cu această ocazie) care a frecventat şi el un timp oarecare societatea lui Socrate şi care a fost „unul dintre cei 30 de tirani ai Atenei", cel mai talentat, mai bogat din punct de vedere spiritual şi, din această cauză, cel mai periculos şi mai detestat dintre ei*. Lui Socrate i s-a luat foarte mult în nume de rău mai cu seamă faptul că avusese elevi ca Critias şi Alcibiade, care, prin uşurătatea lor, aduseseră Atena aproape de marginea pieirii; deoarece, dacă Socrate se amesteca în educarea pe care oamenii o dădeau copiilor, era drept să se pretindă ca educaţia pe care el o dădea acestor copii să nu decepţioneze. Cei vechi ni-l înfăţişează în mod obişnuit pe Critias ca ateu, alăturea de Theodor cirenaicul şi de Diagoras din Melos. Sextus Empiricus are un fragment plăcut dintr-unul din poemele lui Critias**.

Or, trăgîndu-se din acest neam nobil, Platon (căruia nu-i lipseau mijloacele pentru a se cultiva) a primit de la cei mai cu vază sofişti o educaţie care i-a format prin exerciţiu toate aptitudinile considerate ca potrivite unui atenian. „El primi abia mai tîrziu de la dascălul său numele de Platon; în familia sa, el se numea Aristocle. Unii atribuie originea numelui acesta
172 de Platon lăţimii frunţii lui, alţii bogăţiei şi amplorii vorbirii sale, alţii formei frumoase, largi, a figurii lui. În tinereţe el a cultivat arta poeziei şi a scris tragedii" (aşa cum şi la noi poeţii tineri încep cu tragedii), — „ditirambi şi cîntece" (μέλη, cîntece, elegii, epigrame)***. Dintre acestea din urmă, antologia greacă ne mai păstrează unele, referitoare la diferite persoane iubite de el. Între altele, ni s-a păstrat o epigramă adresată unui oarecare Aster (stea), unul dintre cei mai buni prieteni ai tînărului Platon, epigramă care conţine un gînd plin de graţie:

Priveşti la stele, prieten al meu Aster, o! de-aş fi eu cerul
să te privesc cu ochi nespus de mulţi! ****.

Ideea aceasta se găseşte şi la Shakespeare în *Romeo şi Julieta*. „De altfel Platon, în tinereţea sa, avea de gînd să se dedice numai treburilor publice"*****. A fost condus de timpuriu la Socrate de către tatăl său. „Se povesteşte că Socrate,

---

* Tennemann, vol. I, p. 416; vol. II, p. 190; Diog. Laertios, III, §§ 1—3.
** Sext. Empiricus, *Adv. Physicos*, I, §§ 51—54.
*** Diog. Laertios, III, §§ 4—5.
**** *Ibidem*, p. 29.
***** Platon, *Scrisoarea a VII-a*, p. 324 (p. 428).

noaptea premergătoare, ar fi visat că ținea pe genunchi o lebădă tînără, căreia i-au crescut repede aripile și care apoi a zburat" (la cer) „cîntînd cele mai frumoase cîntece"*. În general, anticii menționează multe trăsături de felul acesta, care sînt mărturie a înaltei cinstiri și iubiri de care s-au bucurat măreția lui liniștită, simplitatea lui sublimă și amabilitatea lui extremă din partea contemporanilor săi și din partea celor ce au venit mai tîrziu, numindu-l „divinul" Platon. — Frecventarea lui Socrate și înțelepciunea acestuia nu-l puteau mulțumi pe Platon. El s-a mai ocupat și cu filozofii mai vechi, și îndeosebi cu Heraclit. Aristotel relatează că, încă înainte de a fi venit la Socrate, Platon „l-a frecventat pe Cratil și a fost 173
inițiat în doctrina lui Heraclit"**. I-a studiat și pe eleați și mai cu seamă pe pitagoricieni ; îi frecventa și pe cei mai vestiți sofiști. După ce în felul acesta se adîncise în filozofie, Platon pierdu interesul ce-l avusese pentru treburile de stat, renunță complet la ele și se dedică cu totul științelor. Obligației de a lua parte la război ca cetățean atenian, Platon i-a făcut față ca și Socrate ; a făcut trei campanii***.

După executarea lui Socrate, „Platon fugi din Atena, ca mulți alți filozofi, și se duse", cum am amintit deja, „la Euclid în Megara. (Opt ani a frecventat el pe Socrate, de la etatea de 20 de ani.) Din Megara el porni nu peste mult în călătorii, mai întîi la Cirene, în Africa, unde se dedică mai ales studiului matematicii, sub conducerea vestitului matematician Theodor", pe care Platon îl și introduce în mai multe din dialogurile sale ca personaj care ia parte la conversație. Platon cîștigă el însuși, nu peste mult, mare pricepere în știința matematicii. Lui i se atribuie dezlegarea problemei delice sau delfice, propusă de oracol și referitoare, asemenea teoremei lui Pitagora, la cub : anume desenarea unei linii al cărei cub să fie egal cu suma a două cuburi date. Rezolvarea acestei probleme cere o construcție cu ajutorul a două curbe. Este demn de remarcat ce fel de probleme propuneau acum oracolele. Elenii se adresaseră oracolului cu ocazia unei epidemii și atunci oracolul le-a prezentat această problemă cu totul științifică de care e vorba : aceasta este o schimbare în spiritul oracolelor cu totul remarcabilă. „Din Cirene, Platon se duse în Egipt", dar mai ales (curînd după aceasta) „în Grecia Mare", unde, pe de o parte, cunoscu pe pitago-

* Diog. Laertios, III, § 5.
** *Metapys.*, I, 6 : συγγενόμενος Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις.
*** Diog. Laertios, III, § 8.

ricienii de atunci, pe Arhitas din Tarent, celebrul matematician,
174 pe lîngă care el a învățat filozofie pitagoriciană, și, pe de altă parte, cumpără cu bani grei scrierile pitagoricienilor mai vechi. În Sicilia el leagă prietenie cu Dion. „Întors la Atena, Platon își începu activitatea de dascăl în Academie (o grădină sau loc de plimbare unde se afla un gimnaziu), întreținîndu-se cu elevii săi. Grădina aceasta fusese făcută spre cinstirea eroului Academos"*; însă adevăratul erou al Academiei deveni Platon, care a înlăturat vechea semnificație a numelui de „academie" și l-a împins în umbră pe erou, pentru ca acesta să ajungă să fie cunoscut de posteritate, datorită lui Platon care i-a luat locul.

Șederea sa în Atena și ocupațiile sale, Platon le-a întrerupt printr-o triplă călătorie în Sicilia, la Dionisiu cel Tînăr, domnitorul Siracuzei și al Siciliei. Cea mai importantă sau unica relație exterioară în care s-a angajat Platon a fost legătura sa cu Dionisiu. În această legătură el a fost atras, pe de o parte, de prietenia sa cu Dion, pe de altă parte și mai ales de speranțe mai înalte, speranțe de a vedea tradusă în realitate de către Dionisiu o adevărată organizație a statului; însă legătura aceasta n-a dat naștere la nimic durabil. Privite lucrurile la suprafață, cazul acesta pare foarte de înțeles și-l găsim la baza a sute de romane politice: un principe tînăr și, la spatele lui, lîngă el, un bărbat înțelept, un filozof, care îl instruiește, îl inspiră: aceasta este o reprezentare care în sine e găunoasă. Cea mai apropiată rudă a lui Dionisiu, Dion, și alți siracuzani cu vază, prieteni ai lui Dionisiu, se legănau în speranța că Dionisiu — — pe care tatăl său îl lăsase să crească lipsit de orice cultură și căruia ei îi insuflaseră conceptul și respectul filozofiei, trezindu-i dorința fierbinte s-o studieze —, cunoscîndu-l pe Platon, va profita foarte mult, încît natura lui, încă necultivată, dar care nu părea a fi rea, se va lăsa influențată de ideea lui Platon despre
175 o organizare veritabilă a statului, și el va încerca s-o realizeze în Sicilia. În felul acesta, Platon s-a lăsat ademenit să facă greșitul pas de a se duce în Sicilia**. — Lui Dionisiu i-a plăcut mult Platon și a nutrit o atît de mare stimă pentru el, încît dorea să fie și el prețuit de Platon. Numai că aceasta n-a durat mult. Dionisiu era una dintre acele naturi mediocre care, în starea lor de neîmplinire, tind, fără îndoială, spre glorie și faimă,

* Diog. Laertios, III, §§ 6—7, 9.

** Platon, *Scrisoarea a VII-a*, pp. 324—329 (pp. 428—437); *Scrisoarea a III-a*, p. 316 (pp. 410—411).

dar nu sînt capabile de adîncime şi de seriozitate ; ele au doar aparenţa acestora, însă sînt lipsite de caracter ferm ; caracterul mediocrităţii, a voi şi a nu putea, cum avem azi ironia în teatru, cînd cineva se crede capabil şi excelent, fiind cu toate acestea numai un om de nimic. Numai aşa poate fi imaginat raportul dintre Platon şi Dionisiu. Numai o natură neîmplinită se lasă condusă, dar tocmai această natură neîmplinită este cea care distruge ea însăşi planul, făcîndu-l imposibil ; ea este cea care dă ocazie la astfel de planuri şi le face în acelaşi timp neexecutabile. — Platon şi bărbaţii din preajma lui Dionisiu ridicaseră consideraţia pentru ştiinţă şi cultură. Dar interesul lui Dionisiu pentru filozofie era tot atît de superficial pe cît erau şi multele lui încercări din domeniul artei poeziei. El voia să fie de toate : poet, filozof, om de stat, şi nu răbda să fie condus de alţii. El a fost cultivat, dar n-a putut fi adus să pătrundă în adîncime. Supărarea a izbucnit în exterior, ducînd la ruptura dintre cele două personalităţi. Dionisiu a ajuns să nu se înţeleagă cu ruda sa, cu Dion, iar Platon a fost implicat în aceste neînţelegeri, deoarece el nu voia să renunţe la prietenia cu Dion, iar Dionisiu nu era capabil de o prietenie care să se întemeieze 176
pe stimă şi pe un scop serios comun, ci avea pentru Platon, pe de o parte, numai o înclinaţie personală şi, pe de altă parte, îl lega de el numai vanitatea sa. Dionisiu n-a reuşit totuşi să şi-l ataşeze ferm pe Platon ; el ar fi voit să se bucure singur de prietenia acestuia, pretenţie care n-a găsit trecere în faţa lui Platon. Platon luă hotărîrea să plece*. Se despărţeau, simţind totuşi nevoia de a se înţelege. Dionisiu îl chemă înapoi spre împăcare. El nu putea suporta faptul de a nu fi fost în stare să şi-l ataşeze strîns pe Platon ; şi mai cu seamă considera ca insuportabil faptul că Platon nu voia să-l părăsească pe Dion. Platon cedă atît insistenţelor familiei acestuia, insistenţelor lui Dion, cît mai cu seamă insistenţelor lui Arhitas şi ale altor pitagoricieni din Tarent, cărora li se adresase Dionisiu şi care se interesau de concilierea acestuia cu Dion şi cu Platon. Mai mult : aceşti pitagoricieni i-au garantat filozofului siguranţa şi libertatea personală pentru a se putea reîntoarce [în patrie]. — Dionisiu putea suporta tot atît de puţin absenţa ca şi prezenţa lui Platon ; el se simţea deranjat de acesta din urmă. Nu s-a stabilit între Dionisiu şi Platon nici o relaţie mai adîncă ; relaţiile lor au fost schimbătoare, alternante : se apropiau din nou unul de altul

* Platon, *Scrisoarea a VII-a*, pp. 329—330 (pp. 437—439).

pentru a se separa din nou. Aşadar, şi a treia şedere în Sicilia s-a terminat cu răceală; legătura nu s-a putut realiza*. — De data aceasta (la un moment dat) tensiunea dintre ei crescu atît de mult din cauza legăturii lui Platon cu Dion, încît, cînd, nemulţumit de felul de a proceda al lui Dionisiu cu Dion, Platon voi din nou să plece, Dionisiu îl privă de această ocazie şi în cele din urmă voi, la părăsirea Siciliei, să-l reţină cu forţa, pînă cînd, în sfîrşit, au intervenit pitagoricienii din Tarent, cerînd lui Dionisiu extrădarea lui Platon şi făcîndu-i cu putinţă plecarea
177 şi sosirea în Grecia; la aceasta a ajutat şi împrejurarea că Dionisiu se temea de faima rea de a nu trăi în relaţii bune cu Platon**.

Speranţele lui Platon nu s-au realizat. A fost o rătăcire a lui Platon dorinţa lui ca prin Dionisiu să adapteze constituţiile statelor cerinţelor implicate în ideea sa filozofică. Mai tîrziu Platon a refuzat el însuşi propunerea altor state să fie legislatorul lor, state care i se adresară în mod deschis cerîndu-i aceasta; între alţii i-a refuzat pe cirenieni şi pe arcadieni. Era atunci un timp cînd multe state elene nu mai ştiau să iasă din încurcătură cu constituţiile lor şi aveau nevoie de ceva nou***. În cursul ultimilor 30 de ani**** au fost ticluite multe constituţii, şi oricărui om care s-a ocupat mult de astfel de probleme îi va fi uşor să facă o constituţie. Dar teoreticul nu ajunge cînd e vorba de o constituţie; nu indivizii sînt cei ce o fac, ci este ceva divin, ceva spiritual, care se face pe sine prin intermediul istoriei. Acest ce spiritual este atît de tare, încît gîndul unui individ nu înseamnă nimic în faţa acestei puteri a spiritului lumii. Iar cînd astfel de gînduri înseamnă ceva şi pot fi realizate, ele nu sînt decît produsul acestei puteri a spiritului universal. — Concepţia după care Platon ar fi putut deveni legislator nu era adecvată epocii sale; Solon şi Licurg au fost dătători de legi, dar pe timpul lui Platon acest lucru nu se mai putea face. Platon a refuzat să asculte de dorinţa acelor state deoarece ele nu acceptaseră prima condiţie impusă de el; această condiţie era suprimarea oricărei proprietăţi particulare*****. Acest

---

* Platon, *Scrisoarea a III-a*, pp. 317—318 (pp. 411—415); *Scrisoarea a VII-a*, pp. 337—340 (pp. 453—457).

** Platon, *Scrisoarea a VII-a*, pp. 345—350 (pp. 468—477).
(Diog. Laertios, III. §§ 18—23); Platon, *Scrisoarea a VII-a*, p. 340 (p. 457).

*** Platon, *Scrisoarea a VII-a*, p. 326 (p. 431).

**** Prelegerile din 1825.

***** Diog. Laertios, III, § 23 (Menag., ad h. l.); Aelian, *Var. histor.*, II, 42; Plutarh, *Ad principem ineruditum, init.*, p. 779, ed. Xyl.

principiu îl vom examina mai tîrziu, cînd va fi vorba de filozofia practică a lui Platon.

Astfel onorat pretutindenea, şi cu deosebire în Atena, 178
Platon a trăit pînă „în olimpiada a 108-a" (anul 348 a. Chr.); „el muri în ziua naşterii sale, la un banchet nupţial, în al 81-lea an al etăţii sale"*.

Filozofia lui Platon ni s-a păstrat în scrierile pe care le avem de la el. Forma şi conţinutul lor prezintă o egal de cuceritoare importanţă. Însă, cînd e vorba de studierea lor, trebuie să ştim: α) ce trebuie să căutăm în ele şi ce filozofie putem găsi în aceste scrieri; β) şi, tocmai de aceea, ce nu ne oferă poziţia platoniciană, ce nu poate în general oferi epoca lui? Altfel se poate întîmpla ca scrierile lui Platon să ne lase foarte nemulţumiţi; să nu poată satisface trebuinţa cu care ne apropiem de filozofie. E mai bine ca ele să ne lase în linie generală nesatisfăcuţi decît să vrem să vedem în ele ultimul cuvînt al filozofiei. Poziţia lui Platon este determinată şi necesară; nu putem însă rămîne la ea şi nici să ne reaşezăm pe ea: raţiunea ridică pretenţii mai înalte. A face din poziţia lui Platon poziţia supremă pentru noi, cea pe care trebuie să ne situăm, este ceva ce ţine de slăbiciunea epocii noastre, care nu poate susţine grandoarea, nu poate suporta ceea ce e propriu-zis prodigios în exigenţa spiritului uman; slăbiciunea de a se simţi copleşit şi, din această cauză, de a se retrage fără curaj din faţa lui, refugiindu-se în trecut. După cum în pedagogie domină tendinţa de a-i educa pe oameni pentru a-i păzi de lume, adică pentru a-i menţine într-un anumit cerc — de exemplu în acela al tejghelii, în sfera idilică a semănatului fasolei — în care ei nu ştiu nimic despre lume, nu iau nici o notă despre ea, tot astfel în filozofie s-a produs o reîntoarcere la credinţa religioasă şi la filozofia platonică. Ambele sînt momente care-şi au punctul de vedere şi poziţia lor esenţială, dar nu sînt filozofie a timpului nostru. Am avea dreptate să ne întoarcem la filozofia lui Platon, spre 179
a învăţa din nou ce este ideea, ce este filozofia speculativă; însă e o dovadă de uşurătate să ni se vorbească atît de frumos, după chef şi plac, despre frumuseţe, perfecţiune în general. Trebuie să fim deasupra acestor procedee, adică să cunoaştem nevoia spiritului gînditor al epocii noastre sau, mai curînd, să simţim această nevoie. Elementul literar şi cel critic adus de

* Diog. Laertios, III, § 2; Brucker, *Hist. crit. philos.*, vol. I, p. 653.

domnul Schleiermacher, distingerea critică dacă cutare ori cutare dialoguri secundare sînt sau nu sînt autentice (căci în ce privește autenticitatea dialogurilor celor mari nu poate fi, desigur, nici o îndoială dacă ținem seama de mărturiile anticilor), este un lucru cu totul superfluu pentru filozofie, această deosebire aparținînd hipercriticii timpului nostru.

Trecînd la prezentarea filozofiei platonice, trebuie să vorbim în primul rînd despre primul mod, nemijlocit, în care ea se înfățișează. Însuși felul de a fi al operelor platonice, dată fiind multilateralitatea lor, ne prezintă diferite forme de filozofare. Dacă am mai avea opera pur filozofică (dogmatică) a lui Platon — despre care a scris Brandis și care este citată sub titlul *Despre filozofie* sau *Despre idei* de către Aristotel, care, pare-se, a avut-o în fața sa cînd a descris filozofia lui Platon și a vorbit despre ea —, am avea această filozofie într-o formă mai simplă în fața noastră. Astfel însă, nu avem decît dialogurile lui Platon, iar această formă ne cauzează greutăți în efortul nostru de a ne face îndată o reprezentare, o imagine determinată despre filozofia lui. Forma dialogată conține în ea elemente și laturi foarte eterogene. Vreau să spun că, această formă amestecă în multiple feluri o filozofare propriu-zisă despre esența absolută, cu reprezentări despre această esență, amestec care produce amintita diversitate. — O altă dificultate provine din faptul că se face deosebire între filozofia exo-
180 terică și cea esoterică a lui Platon. Tennemann spune că „Platon a uzat de un drept care îi revine oricărui gînditor : anume de dreptul de a comunica din descoperirile sale numai atîta cît a crezut că e bine să comunice și numai acelora în a căror receptivitate se încredea. Și Aristotel a avut o filozofie esoterică și una exoterică, dar cu deosebirea că la el distincția aceasta a fost pur formală, în timp ce la Platon ea a fost și materială"*. Ce naivitate ! Aceasta ar însemna că filozoful este în posesia gîndurilor sale cum e în posesia lucrurilor exterioare. Însă gîndurile sînt cu totul altceva. Ideea filozofică este aceea care, invers, posedă omul. Cînd filozofii explică obiecte filozofice, ei trebuie să se conducă după ideile acestora ; ei nu le pot păstra pe acestea în buzunar. Și cînd vorbim în chip exterior cu alții, totdeauna vorbirea noastră conține ideea, evident dacă lucrul de care e vorba are conținut. Pentru comunicarea, predarea

* Vol. II, p. 220.

unui obiect exterior nu este nevoie de mare lucru; însă cînd e vorba de comunicarea unei idei, este nevoie de artă adecvată. Aceasta rămîne totdeauna ceva esoteric; în consecință, nu posedăm numai elementul exoteric al filozofilor. Acesta se reduce la reprezentări superficiale.

Printre dificultățile care stau în calea înțelegerii speculației proprii a lui Platon nu poate fi socotită și latura istorică, faptul că în dialogurile sale Platon nu vorbește în persoană, ci introduce pe Socrate și pe mulți alții, punîndu-i să vorbească, personaje dintre care nu știm întotdeauna cine este cel ce exprimă, propriu-zis, părerea lui Platon. Acest procedeu ar putea crea aparența că Platon a înfățișat numai istoricește modul și învățătura lui Socrate. În dialoguri socratice ca acelea compuse de Cicero pot fi mai ușor descoperite persoanele; însă în aceste dialoguri nu găsim nici un interes fundamental. Totuși, la Platon nu poate fi, propriu-zis, vorba de echivoc; dificultatea aceasta exterioară este numai aparentă, căci din dialogurile sale se desprinde filozofia lui în chip cu totul clar. Aceasta fiindcă dialogurile platonice nu sînt făcute în forma pe care o are convorbirea mai multor persoane, convorbire compusă din 181
multe monoloage, în care unul dintre cei de față susține cutare lucru, altul altceva, rămînînd fiecare pe lîngă propria sa părere; ci în dialogurile lui Platon deosebirea de păreri care se produce este examinată, examen din care reiese un rezultat ca adevărat; sau întreaga mișcare a cunoașterii, atunci cînd rezultatul este negativ, aparține lui Platon.

O altă împrejurare istorică care pare a ține de amintita multilateralitate este, fără îndoială, faptul despre care au vorbit mult atît cei vechi cît și modernii, anume că Platon a introdus în dialogurile sale concepții de-ale lui Socrate, de-ale cutărui ori cutărui sofist, dar mai ales elemente luate din scrierile pitagoricienilor; că, evident, el a expus numeroase filozofii mai vechi, dintre care ies în evidență mai ales teze filozofice pitagoreice și heraclitice, precum și modul eleat de a trata chestiunile, încît acestora le-ar aparține întreaga materie a expunerii, iar lui Platon nu i-ar fi proprie decît forma exterioară; în consecință, ar fi necesar să se facă distincție între ceea ce aparține, propriu-zis, lui Platon și ceea ce nu-i aparține și să se vadă dacă aceste elemente concordă între ele. Dar în această privință trebuie să facem observația că, întrucît esența filozofiei este aceeași, orice filozof ia și trebuie să ia în filozofia sa filozofiile precedente și că lui îi aparține în propriu modul în care el le

dezvoltă mai departe. Filozofia nu este ceva singular, cum este o operă de artă, şi chiar în aceasta este prezentă îndemînarea artistică pe care artistul a primit-o de la alţii şi pe care o reia şi o exercită. Invenţia artistului este gîndul întregului şi aplicarea inteligentă a mijloacelor pe care le-a găsit date şi elaborate în prealabil. Asemenea sclipiri nemijlocite şi născociri personale pot fi infinit de multe. Însă filozofia are la baza ei un gînd unic, o unică esenţă, şi în locul cunoaşterii adevărate precedente, a esenţei, nu poate fi pus altceva: acea cunoaştere trebuie să se regăsească în mod tot atît de necesar şi în filozofiile ulteri-
182 oare. Am făcut deja observaţia că dialogurile lui Platon nu trebuie considerate ca şi cînd în cuprinsul lor autorul ar fi urmărit să arate valabilitatea diferitelor filozofii şi nici nu trebuie să ne închipuim că filozofia lui Platon este o filozofie eclectică născută din ele. Dimpotrivă, ea formează modul în care principiile abstracte, unilaterale ale acelor filozofii sînt acum într-adevăr unite într-un mod concret. În prezentarea generală a istoriei filozofiei am văzut deja că în linia progresului elaborării filozofice trebuie să apară astfel de puncte nodale în care adevărul este concret. Concretul este unitatea unor determinaţii, a unor principii deosebite; pentru a fi elaborate, pentru a fi prinse în mod determinat de conştiinţă, acestea trebuie să fie mai întîi stabilite şi elaborate pentru ele însele. Prin aceasta ele primesc, fără îndoială, forma unilateralităţii faţă de ceea ce urmează şi e superior; acest ce superior însă nu le nimiceşte, nici nu le lasă neatinse, ci şi le însuşeşte ca momente ale principiului său mai înalt şi mai profund. În filozofia lui Platon găsim astfel felurite teze filozofice mai vechi, dar acestea sînt încorporate în principiul lui Platon şi unite în el. Acestei împrejurări i se datoreşte faptul că filozofia platonică se înfăţişează ca o totalitate a ideii; filozofia lui Platon, ca rezultat, cuprinde în ea principiile celorlalte filozofii. Adesea Platon n-a făcut altceva decît să expună filozofiile unor gînditori mai vechi, iar expunerii care îi este proprie îi aparţine numai faptul de a le fi lărgit. Dialogul *Timaios* este, potrivit tuturor mărturiilor*, o amplificare a unei scrieri pitagoriciene pe care o mai avem; oameni hiperascuţiţi la minte spun că, invers, această scriere este făcută din Platon. Şi în *Parmenide* amplificarea pe care o dă Platon acestei filozofii este realizată astfel încît principiul ei este suprimat în unilateralitatea lui.

* *Scholia in Timaeum*, pp. 423—424 (ed. Bekk.: *Commentar crit. in Plat.*, vol. II).

Cum se ştie, operele lui Platon sînt dialoguri, şi va trebui să vorbim în primul rînd despre forma în care şi-a expus el ideile, să caracterizăm această formă. Pe de altă parte însă, forma trebuie despărţită de ceea ce este la Platon, filozofie ca atare. Forma filozofiei platonice este cea dialogică. Frumuseţea acestei forme este deosebit de atrăgătoare. Nu trebuie să ne închipuim că forma dialogică este cea mai bună formă de expunere filozofică. Ea este o particularitate a lui Platon, şi fără îndoială, ca operă de artă, ea trebuie preţuită ca valoroasă. Adesea desăvîrşirea lui Platon este plasată în această formă. 183

De forma exterioară ţin în primul rînd punerea în scenă şi elementul dramatic. Aspectul plăcut al dialogurilor platonice provine din faptul că ele sînt ocazionate de punerea în scenă, de iniţiativa individuală [a celor ce participă la conversaţie]. Platon creează pentru desfăşurarea acestor conversaţii un mediu real, ca loc şi persoane, ca ocazie care le-a făcut să se întrunească, mediu care deja ca atare este foarte agreabil, deschis, senin. Sîntem conduşi într-un loc anumit: sub un platan, în *Fedru**, la apa limpede a rîului Ilisos, apă prin care trec Socrate şi cu Fedru; în sălile gimnaziilor; la academie; la un banchet; ba şi mai particularizată este invenţia de ocazii exterioare, speciale şi mai ales accidentale. Platon îşi pune gîndurile sale exclusiv în gura altor persoane, astfel încît el însuşi nu apare niciodată cu numele, descărcîndu-se prin aceasta pe sine de orice element tetic, afirmativ, dogmatizant; iar noi îl vedem tot atît de puţin apărînd ca subiect pe cît îl vedem, în istoria sa, pe Tucidide, sau în poemele sale pe Homer. Xenofon apare, pe de o parte, el însuşi, pe de altă parte scoate pretutindeni în evidenţă elementul intenţional: încercarea de a justifica învăţătura şi viaţa prin exemple. La Platon, totul este absolut obiectiv şi plastic: este artă să ştii îndepărta de la tine anumite lucruri şi să le pui adesea în gura unei a treia sau a patra persoane *(Fedon)*. Socrate este personaj principal; multe dintre celelalte personaje sînt stele cunoscute nouă: Agaton, Zenon, Aristofan. Ce aparţine din ceea ce este expus în dialoguri lui Socrate sau lui Platon nu cere o cercetare mai de aproape. Este sigur că din dialogurile lui Platon sîntem în stare să cunoaştem perfect sistemul lui. 184

* P. 229 (p. 6).

În tonul cu care este expusă comportarea personală a celor ce conversează domnește cea mai nobilă (atică) urbanitate a unor oameni cultivați. Învățăm din aceste dialoguri finețe de comportare, vedem prezent în ele pe omul de lume care știe să se poarte. Cuvîntul „curtoazie" nu exprimă întocmai urbanitatea. Curtoazia conține ceva mai mult, un prisos ; ea conține și atestări de stimă, de preferință, de obligații, pe care omul le exprimă. Urbanitatea este veritabila curtoazie ; aceasta formează baza. Urbanitatea se mulțumește însă să recunoască celuilalt completa libertate personală a felului lui de a vedea, a opiniilor lui, recunoaște dreptul de a se exprima fiecăreia dintre persoanele participante — și în replica pe care o dă ori în contradicția pe care o formulează dă expresie acestei trăsături personale ; — recunoaște că ceea ce spui tu însuți are caracter subiectiv față de ceea ce spune celălalt, deoarece în dialog este vorba de o întreținere în cursul căreia persoanele apar ca persoane, și nu discută cu sine intelectul obiectiv sau rațiunea. (În astfel de convorbiri apar multe elemente pe care le punem pe seama simplei ironii.) Oricît de mare ar fi energia manifestării, se recunoaște totdeauna că partenerul este și el persoană rezonabilă, gînditoare. Nu trebuie să ne dăm aere de oracol și să-i astupăm gura celui cu care ne întreținem. Urbanitatea aceasta nu înseamnă menajare ; ea este cea mai mare francheță și ceea ce conferă grație dialogurilor lui Platon.

Dialogul platonician nu este conversație propriu-zisă ; în conversație, ceea ce spunem are legătură întîmplătoare, și așa trebuie să fie ; obiectul conversației nu trebuie epuizat. Conversînd, vrem să întreținem, și de aici caracterul accidental al conversației ; în cuprinsul ei, regula este arbitrarul părerilor incidentale. În partea lor introductivă, dialogurile platonice prezintă uneori și acest fel de întreținere, iau forma unei înain-
185 tări întîmplătoare ; dar mai departe ele devin dezvoltare a problemei, elementul subiectiv al conversației dispare ; în linie generală, la Platon avem înaintare dialectică, consecventă, frumoasă. Socrate vorbește, scoate concluzii, deduce, înaintează mai departe pentru sine în rezonările (*Raisonnement*) sale, dîndu-le doar forma exterioară a liniei procedării prin întrebări : cele mai multe întrebări sînt astfel ticluite, încît interlocutorul să răspundă cu „da" sau cu „nu". Dialogul pare a fi procedeul cel mai adecvat pentru a expune o raționare, deoarece el se mișcă încoace și încolo ; această mișcare este repartizată între persoane diferite, pentru ca discuția să devină mai vie. Dialogul are dez-

avantajul că înaintarea pare a se datora arbitrarului; la sfîrşitul dialogului ai sentimentul că lucrul ar fi putut lua şi altă întorsătură. Şi în dialogurile platonice există în aparenţă acest arbitrar; el este apoi înlăturat, deoarece desfăşurarea la care asistăm este numai desfăşurarea chestiunii, interlocutorului lăsîndu-i-se un rol neînsemnat. Astfel de personaje sînt personaje care contribuie la plasticitatea dezbaterii; pentru ele, nu reprezentările proprii — *pour placer son mot* — au importanţă. Întocmai cum în catehism răspunsurile sînt date în prealabil, tot astfel şi în dialogurile lui Platon; fiindcă autorul îl pune pe cel ce răspunde să spună ceea ce vrea el (autorul). Întrebarea este ticluită astfel încît nu este posibil să i se dea decît un răspuns absolut simplu. În aceasta constă frumuseţea şi măreţia acestei arte a dialogului, care se înfăţişează în acelaşi timp ca artă naivă şi simplă.

Cu această latură exterioară a personalităţii lui Platon are legătură faptul că filozofia lui nu se proclamă pe sine drept un teren particular, pentru sine, domeniu unde filozoful ar inaugura o ştiinţă proprie, într-o sferă proprie (nu ne găsim pe un teren particular), ci în genere ea se angajează în lumea reprezentărilor obişnuite ale culturii (ca în general Socrate), primeşte, pe de o parte, în cuprinsul ei sofiştii, pe de altă parte şi filozofii mai vechi, iar în elaborarea ei aminteşte exemple şi moduri proprii conştiinţei obişnuite. În felul acesta, nu putem 186
găsi la el o expunere sistematică a filozofiei. De aici greutatea de a avea o vedere generală asupra cuprinsului filozofiei lui Platon; nu avem un criteriu care să ne arate dacă obiectul este sau nu este epuizat. Există în ea un singur spirit, o poziţie determinată a filozofiei, însă acest spirit nu apare în forma determinată pe care o pretindem noi. Formaţia filozofică a lui Platon nu era încă matură pentru a înfăptui acest lucru. Încă nu sosise timpul şi nu exista cultura generală pentru opere propriu-zis ştiinţifice. Ideea era încă proaspătă, nouă; realizarea unei expuneri ştiinţifice sistematice i-a reuşit abia lui Aristotel. Această lipsă a lui Platon este apoi lipsă şi în ce priveşte determinarea concretă a ideii însăşi.

O particularitate în expunerea filozofiei platonice cuprinsă în dialoguri o constituie faptul că elemente esenţial diferite, adică simplele reprezentări despre esenţă şi cunoaşterea prin concept a acesteia (exprimarea în maniera reprezentării şi cea speculativă), sînt amestecate în chip inextricabil, şi mai cu seamă cînd Platon trece la expunere mitică; amestec necesar în

acest început al științei propriu-zise, în adevărata ei formă. — Spiritul sublim al lui Platon, care avea intuiția sau o reprezentare a spiritului, a pătruns acest obiect al său cu ajutorul conceptului; însă el numai a început a-l pătrunde, n-a cuprins întreaga realitate a acestui obiect cu conceptul; sau: cunoașterea care a apărut cu Platon încă nu s-a realizat la el ca totalitate. Astfel se întîmplă că, α) pe de o parte, reprezentarea esenței se separă iarăși de conceptul ei, iar acesta îi stă în față, fără să se declare că numai conceptul este esența. Noi putem fi tentați în acest caz să considerăm ca fiind de natură filozofică ceea ce spune Platon, în modul propriu reprezentării, despre cunoaștere, despre suflet. În acest fel îl vedem vorbind despre Dumnezeu și apoi iarăși conceptual, despre esența absolută a lucrurilor, dar vorbind în chip separat sau într-o astfel de
187 legătură încît Dumnezeu și esența lucrurilor par despărțite, aparțin reprezentării ca esență neprinsă în concept. β) Pe de altă parte, pentru elaborarea mai departe și pentru sesizarea realității intervine simpla reprezentare în locul înaintării cu ajutorul conceptului: intervin mituri, mișcări ale reprezentării spontan plăsmuite sau povestiri luate din reprezentarea sensibilă, determinate cu ajutorul gîndirii, fără ca aceasta să le fi pătruns într-adevăr; intervine în general spiritualul determinat prin forme ale reprezentării. Sînt receptate fenomene sensibile, de exemplu, de-ale corpului, de-ale naturii, precum și gînduri despre ele, gînduri care nu le epuizează, ca și cînd ele ar fi gîndite integral și temeinic, ca și cînd conceptul ar înainta în chip independent în el însuși.

Raportînd aceste considerații la felul de a înțelege filozofia lui Platon, ne dăm seama că, din cauza acestor două motive, unii găsesc prea mult, iar alții prea puțin în ea. α) Prea mult au găsit cei mai vechi, așa-numiții neoplatonicieni, care, αα) pe de o parte, întocmai cum interpretau alegoric mitologia greacă, înfățișîndu-o ca expresie a ideilor (ceea ce, fără îndoială, și sînt miturile), tot astfel au scos în evidență, primii, ideile cuprinse în miturile platonice, făcînd abia prin aceasta din mituri filozofeme: căci meritul filozofiei constă în faptul că adevărul este conținut în ea în forma conceptului; ββ) care, pe de altă parte, au considerat ceea ce există la Platon în forma conceptului, ca expresie a esenței absolute (doctrina esenței în *Parmenide*, ca cunoaștere a lui Dumnezeu), pe care astfel Platon însuși n-ar fi deosebit-o de concept. În conceptele pure ale lui Platon, reprezentarea ca atare nu este suprimată, adică

nu se precizează că aceste concepte sînt esența ei; sau aceste concepte nu sînt pentru Platon mai mult decît reprezentare, nu sînt esență. β) Prea puțin au găsit în filozofia platonică mai cu seamă modernii; deoarece aceștia s-au atașat cu deosebire laturii reprezentării, văd realitatea în reprezentare. Ceea ce ține de concept la Platon sau este pur speculativ, în ochii lor trece de învîrtire în cercul unor concepte logice abstracte sau de subtilitate vană, în schimb este considerat drept învățătură filozofică ceea ce e exprimat în modul propriu reprezentării. Astfel, găsim la Tennemann și la alții o reducere rigidă a filozofiei platonice la formele metafizicii noastre de odinioară, de 188
exemplu la cauze, la dovezile existenței lui Dumnezeu*.

Despre conceptele simple, Platon vorbește astfel: „Adevărul suprem al lor este Dumnezeu, ele sînt momente dependente trecătoare, adevărul lor ele îl au în Dumnezeu"; iar despre acesta vorbește Platon mai întîi, astfel Dumnezeu este o reprezentare.

Pentru a înțelege filozofia lui Platon din dialogurile lui, trebuie să deosebim ceea ce aparține reprezentării — mai cu seamă cînd pentru expunerea ideilor filozofice recurge la ajutorul miturilor — de însăși ideea filozofică; și nu trebuie să pierdem din vedere acel mod liber al expunerii platonice de a trece de la cele mai profunde cercetări dialectice la reprezentări și imagini, la descrierea unor scene în care se întrețin oameni plini de spirit, precum și la zugrăvirea unor scene ale naturii.

Prezentarea mitică a învățăturilor filozofice este lăudată de Platon; aceasta ține de forma expunerii care îi e proprie. El îl face pe Socrate să plece de la ocazii ce se prezintă, de la reprezentările determinate ale indivizilor, de la cercul conceptiilor lor; în felul acesta se amestecă una cu alta maniera reprezentării (mitul) și modul autentic speculativ. Forma mitică a dialogurilor platonice constituie elementul atrăgător al acestor scrieri, dar ea este izvor de neînțelegeri. Este deja una dintre aceste neînțelegeri să se considere aceste mituri drept ceea ce este mai excelent în scrierile lui Platon. Numeroase filozofeme sînt făcute mai abordabile prin expunerea lor mitică, însă acesta nu este modul veritabil de expunere. Filozofemele sînt gînduri; pentru a fi pure, ele trebuie să fie înfățișate ca atare. Mitul este totdeauna o expunere care se servește de modul sensibil, introduce imagini sensibile pregătite pentru reprezentare și nu

* Tennemann, vol. II, p. 376.

189 pentru gînd; mitul este semnul neputinței gîndului, care încă nu se poate păstra ferm pentru sine, nu știe s-o scoată la capăt. Prezentarea mitică, fiind mai veche, este o prezentare în care gîndul încă nu este liber: expunerea mitică este pătare a gîndului cu forme sensibile; acestea nu pot exprima ceea ce vrea gîndul să exprime. Este vorba de o seducție, de un mijloc de a provoca interes pentru conținut: este ceva pedagogic. Mitul aparține pedagogiei genului uman. Cînd conceptul a crescut mare, nu mai are nevoie de mit. Platon spune adesea: „Este greu să ne angajăm în discuția acestui subiect, și de aceea vom povesti un mit"; fără îndoială, acest lucru este mai ușor.

Platon recurge adesea și la maniera reprezentării. Este pe de o parte o procedare populară; pe de altă parte însă, nu se poate evita pericolul de a considera ca esențial ceea ce aparține numai reprezentării și nu gîndului. Este sarcina noastră să deosebim ce este speculație de ce este reprezentare. Cînd nu cunoaștem ca atare ce este conceptul, ce înseamnă „speculativ", putem scoate o mare mulțime de teoreme din dialoguri și să le prezentăm ca învățături filozofice (filozofeme) platonice, deși ele țin absolut numai de reprezentare, de modul propriu acesteia. Aceste mituri au fost cauza faptului că multe propoziții au fost considerate ca filozofeme, deși pentru sine ele nu sînt de loc filozofeme. Dar, știind că ele aparțin reprezentării ca atare, știm că ele nu sînt ceea ce este esențial. Astfel, de exemplu, Platon, în al său *Timaios*, vorbind de crearea lumii, se servește de forma: Dumnezeu a format lumea și cu această ocazie demonii au avut anumite atribuții* ; acest lucru este spus cu totul în modul propriu reprezentării. Însă cînd acest lucru este luat drept dogmă filozofică platonică în sensul că Dumnezeu a creat lumea, că demonii, ființe superioare de natură spirituală, există
190 și că ei au dat o mînă de ajutor lui Dumnezeu cînd a creat lumea, trebuie să spunem că acestea se găsesc, desigur, literar în Platon, și totuși ele nu țin de filozofia lui. Cînd Platon spune despre sufletul omului că el are o parte rațională și una nerațională, și aceasta trebuie luată în sens general; dar, spunînd așa ceva, Platon nu afirmă că sufletul este compus din două feluri de substanțe, din două feluri de lucruri. Cînd apoi Platon reprezintă învățătura ca reamintire, aceasta poate însemna că sufletul a preexistat înainte de nașterea omului. Tot astfel, cînd Platon vorbește despre punctul principal al filozofiei sale, despre idei,

* *Timaios*, p. 41 (p. 43).

despre universal ca despre ceva care subzistă în mod independent, ca despre modele ale lucrurilor sensibile, se poate uşor aluneca pe panta de a gîndi aceste idei potrivit modului modernelor categorii ale intelectului, ca pe nişte substanţe care există în intelectul lui Dumnezeu sau pentru sine, ca independente, de exemplu, ca îngeri, dincolo de realitate. Pe scurt, tot ce este exprimat în modul propriu reprezentării este în felul acesta considerat de moderni ca filozofie. În acest chip se poate ridica edificiul unei filozofii platonice, cel ce o face este justificat prin cuvintele lui Platon. Dar, cînd ştii ce este filozofia propriu-zisă, nu-ţi baţi capul cu astfel de expresii, căci ştii ce a voit Platon. Însă noi trebuie să trecem acum la considerarea filozofiei însăşi elaborate de Platon.

În expunerea filozofiei lui Platon nu pot fi separate cele două laturi amintite mai sus, însă ele trebuie privite şi judecate altfel decît a fost privită şi judecată mai ales cea din urmă; adică de moderni. Noi trebuie să dezvoltăm aici: 1) conceptul general al lui Platon despre filozofie şi cunoaştere; 2) diferitele părţi ale filozofiei, care apar la el.

Primul lucru este reprezentarea pe care Platon o avea în genere despre valoarea filozofiei. În general, îl vedem pe Platon pătruns de conştiinţa înălţimii cunoaşterii proprii a filozofiei. El manifestă entuziasm pentru gînd, pentru gîndirea a ceea ce este în sine şi pentru sine. Dacă cirenaicii au considerat ca esenţă raportarea a ceea-ce-este [191] la conştiinţa individuală, iar cinicii libertatea nemijlocită, în schimb Platon a considerat ca esenţă unitatea ce se mijloceşte pe sine cu sine însăşi a conştiinţei şi a esenţei sau cunoaşterea. Filozofia este în concepţia lui esenţa, pentru om. El exprimă pretutindeni cele mai sublime reprezentări despre demnitatea filozofiei; numai filozofia este ceea ce trebuie să caute omul; el exprimă cel mai adînc sentiment şi cea mai hotărîtă conştiinţă că orice altceva este mai puţin valoros decît filozofia. Platon vorbeşte despre filozofie cu cea mai mare însufleţire; astăzi nu îndrăznim să vorbim aşa despre filozofie. Filozofia este pentru el cea mai mare avere. Din mulţimea locurilor unde vorbeşte Platon despre filozofie, citez mai întîi unul din *Timaios*: „Cunoaşterea celor mai excelente lucruri începe de la ochi. Deosebirea zilei vizibile de noapte, lunile şi rotirea planetelor au creat cunoaşterea timpului şi ne-au dus la cercetarea naturii întregului [univers]. Cercetare din care noi am cîştigat apoi filo-

zofia ; şi un bine mai mare decît ea, dat de Dumnezeu oamenilor, n-a existat, şi nici nu va exista vreodată"*.

Mai faimos şi-n acelaşi timp mai ponegrit decît toate este ceea ce spune despre aceasta Platon în *Republica* şi felul în care el îşi exprimă convingerea, oricît ar contrazice aceasta obişnuitele reprezentări ale oamenilor. Pasajul se referă la relaţia dintre filozofie şi stat şi izbeşte cu atît mai mult cu cît ceea ce spune exprimă raportul dintre filozofie şi realitate ; căci deşi i se atribuie, fără îndoială şi de alţii filozofiei valoare, ea rămîne totuşi în gîndurile indivizilor ; aici însă ea se referă la constituţie, la guvernare, la realitate. După ce Platon l-a lăsat pe Socrate să expună imaginea adevăratului stat, el pune pe Glaucon să întrerupă această expunere şi să pretindă ca Socrate „să arate cum este cu putinţă să existe un astfel de stat". La
192 aceasta, Socrate vorbeşte mult într-un sens şi-n altul, nu vrea să intre în dezbaterea chestiunii, caută pretexte pentru a scăpa şi afirmă că „el nu este obligat cînd descrie ceea ce este just să şi arate cum poate fi aşa ceva tradus în realitate ; totuşi ar trebui să fie arătat ceea ce ar face posibilă, dacă nu realizarea perfectă, cel puţin aproximativă" [a unui adevărat stat]. În sfîrşit, fiindcă se insistă, Socrate vorbeşte : „Atunci fie, voi spune ce am de spus, chiar dacă spusele mele vor fi acoperite de un val de rîsete şi de scepticism. Atîta timp cît statele nu vor fi guvernate de filozofi sau atîta timp cît cei ce poartă azi numele de regi şi suverani nu vor fi într-adevăr şi complet filozofi, atîta timp cît puterea politică şi filozofia nu vor fuziona în acelaşi subiect şi nu vor fi contopite în unul singur multele feluri de a gîndi, azi separate, şi care împing pe unii să se îndrepte spre politică iar pe alţii spre filozofie, nu există, iubite Glaucon, remediu pentru necazurile de care suferă popoarele, şi nici, cred, pentru speţa umană în general ; şi statul despre care am vorbit nu va fi creat şi nu va vedea lumina soarelui înainte" de a fi realizată fuziunea sus-amintită. „Iată ceea ce am ezitat, — continuă Socrate — atîta timp să spun ; căci ştiu cît este de contrar reprezentării obişnuite". Platon îl pune pe Glaucon să răspundă : „Ce cuvinte ai pronunţat Socrate, şi ce lucru ai spus ! Trebuie să te aştepţi să vezi o mulţime de persoane, şi încă nu oameni răi, dezbrăcîndu-şi mantaua şi punînd mîna pe primele arme ce s-ar găsi la îndemînă pentru a se repezi cu toţii grămadă

* *Timaios*, p. 47 (p. 54).

asupra ta. Iar dacă tu nu vei şti să-i potoleşti cu armele raţiunii, vei ispăşi rău" [îndrăzneala ta]*.

Platon pretinde pur şi simplu ca suveranii care guvernează popoarele să fie filozofi, stabileşte aici necesitatea acestei legături dintre filozofie şi guvernare. Cît priveşte această exi- 193
genţă este de spus următorul lucru : a guverna înseamnă a determina statul real, şi a acţiona în cuprinsul lui conform naturii lucrului. Pentru aceasta este nevoie de conştiinţa conceptului, lucrului ; apoi realitatea este adusă în consonanţă cu conceptul, ideea se întrupează în existenţă. Pe de altă parte, terenul istoriei este altul decît terenul filozofiei. În istorie trebuie să fie înfăptuită ideea : Dumnezeu guvernează în lume, ideea este puterea absolută care se produce pe sine. Istoria este ideea care se înfăptuieşte în chip natural, neavînd conştiinţa ideii, — evident cu gînduri, dar cu scopuri determinate, cu împrejurări. Se acţionează potrivit unor gînduri generale ale dreptului, moralităţii, a ceea ce este plăcut lui Dumnezeu ; ideea este în felul acesta realizată, dar prin amestec de gînduri, de concepte, cu scopuri nemijlocite, particulare. Aşa şi trebuie să fie ; ideea este produsă, pe de o parte, de către gînd, pe de altă parte prin mijloacele celui ce acţionează. Ideea se realizează în lume, aici nu e nevoie ca guvernanţii să aibă ideea. Mijloacele par adesea a fi opuse ideii ; aceasta nu face nimic. Trebuie să ştim ce înseamnă a acţiona : acţionarea este mobilizarea subiectului ca atare pentru scopuri particulare. Toate aceste scopuri sînt numai mijloace de a realiza ideea, deoarece ea este puterea absolută.

Poate părea mare ~~prezumţie~~ exigenţa ca guvernanţii să fie filozofi sau ca guvernarea statelor să fie dată pe mîna filozofilor. Dar pentru ca să judecăm această concepţie, trebuie să avem bine prezent în minte ceea ce se înţelegea prin filozofie în sens platonic, în sensul propriu timpului lui Platon, ce era considerat ca aparţinînd filozofiei. Cuvîntul „filozofie" a avut în epoci diferite semnificaţii diferite. A existat un timp cînd un om care nu credea în strigoi şi în draci era numit filozof. După ce astfel de reprezentări în general au trecut, nu-i mai trece ni- 194
mănui prin minte să-l considere filozof pe un om pentru un astfel de motiv : Englezii numesc „filozofie" ceea ce numim noi fizică experimentală ori chimie ; la ei filozof este cineva care face astfel de experimentări fizice, care posedă cunoaşterea

* *De Republica*, V, p. 471—474 (p. 257—261).

teoretică a chimiei şi a maşinilor. Cînd vorbim de filozofie platonică şi cercetăm ce este cuprins în ea, constatăm că aici se amestecă filozofia cu conştiinţa suprasensibilului, care la noi este conştiinţă religioasă; filozofia platonică este conştiinţa a ceea ce e adevărat şi just în sine şi pentru sine, conştiinţa valabilităţii unor scopuri generale în stat. În întreaga istorie, începînd cu migraţiunea popoarelor, de cînd religia creştină a devenit religie universală, nu a fost însă vorba de altceva decît de a încorpora şi în realitate conştiinţa suprasensibilului, împărăţia suprasensibilă, ceea ce iniţial a existat pentru sine, acest universal, acest adevăr în sine şi pentru sine, şi de a determina după acesta realitatea. Aceasta a fost sarcina ulterioară a culturii în general. Un stat, o guvernare, o constituţie de stat, în epoca modernă, este aşadar cu totul altceva, are o cu totul altă bază decît un stat din vechime, şi îndeosebi decît un stat din epoca în care a trăit Platon. Constatăm în general că pe atunci grecii erau cu totul nemulţumiţi, repudiind şi condamnînd constituţia democratică şi stările epocii lor rezultate din acea constituţie, stări care au premers pieirii acestei constituţii. Toţi filozofii se declaraseră împotriva democraţiilor statelor elene, state cu constituţii care au îngăduit pedepsirea generalilor etc. Tocmai înăuntrul acestor democraţii ar fi trebuit să se ţină seama de cel mai mare bine al statului, dar în ele domnea arbitrarul întîmplător, corectat momentan de individualităţi dominante.
195 Aristid, Temistocle, Marc Aureliu sînt virtuoşi. Scopul statului, binele general este în cu totul altă măsură imanent, puternic în statele noastre decît era el în timpurile vechi. Starea de drept, starea instanţelor judecătoreşti, a constituţiei, a spiritului este atît de fermă în ea însăşi, încît rămîne să se decidă numai în ce priveşte ceea ce este de natură momentană : se pune întrebarea ce anume depinde de individ şi dacă depinde ceva de el. Un exemplu de ce ar putea face un filozof ajuns pe tron este Marc Aureliu ; însă despre el nu pot fi relatate decît acţiuni private, căci Imperiul roman n-a devenit mai bun în timpul domniei lui. Frederic al II-lea a fost numit regele-filozof. A fost rege şi s-a ocupat cu metafizica lui Wolf, cu filozofie şi cu versuri franceze ; aşadar, Frederic al II-lea a fost un filozof, după concepţia epocii sale. Se pare că filozofia a fost la el o chestiune privată, o chestiune ce a ţinut de o înclinare particulară, deosebită de faptul că el era rege. Dar el a fost şi un rege-filozof, în sensul că îşi luase drept principiu un scop cu totul general, binele, cel mai mare bine, al statului său, în toate acţiunile sale şi în toate in-

stituțiile, față de tratatele cu alte state, față de drepturile particulare din țara sa; pe acestea le-a subordonat scopului general în sine și pentru sine. După ce apoi, mai tîrziu, aceasta devine obicei și regulă, principii următori nu mai sînt numiți filozofi, cu toate că prezent este același principiu, și guvernarea, îndeosebi instituțiile, sînt clădite pe el.

Reiese din toate acestea că atunci cînd spune Platon că trebuie să guverneze filozofii, el se gîndește la determinarea întregii situații prin principii generale. Acest lucru este în măsură mult mai mare înfăptuit în statele moderne [decît a fost în cele antice]; bazele statelor moderne sînt în mod esențial principii generale, adică nu tocmai ale tuturor statelor, însă totuși ale celor mai multe. Unele dintre ele au urcat deja pe această treaptă, altele luptă să o urce; dar este în general recunoscut faptul că astfel de principii trebuie să constituie substanțialul administrației, al guvernării. Așadar pretenția lui Platon, în mod obiectiv, este satisfăcută. Ceea ce numim n o i filozofie, mișcarea înăuntrul gîndurilor pure, se referă la formă, care este 196
ceva specific; însă nu ține exclusiv de această formă faptul că într-un stat oarecare generalul, libertatea, dreptul nu au devenit principiu de conducere.

În *Republica*, Platon vorbește mai departe, recurgînd la o imagine, la un fel de mit, despre deosebirea ce există între cultura filozofică și lipsa de filozofie; avem aici o comparație amplă, care e demnă de remarcat și este strălucită. Reprezentarea de care face uz Platon este următoarea: „Să ne închipuim o locuință subterană ca o cavernă, avînd o intrare lungă, deschisă spre lumină" și prin care străbate în peșteră o lumină slabă. „Locuitorii peșterii sînt legați strîns cu lanțuri și au gîtul țeapăn, încît nu sînt în stare să vadă decît peretele din fund al cavernei. Departe în spatele lor și la oarecare înălțime arde o torță; între acest foc și prizonieri se află sus un drum și de-a lungul lui un zid scund. Iar în dosul acestui zid, „spre lumină", se află alți „oameni, care" nu depășesc ei înșiși înălțimea zidului, dar care „poartă și ridică deasupra zidului întocmai ca păpușile la teatrul de păpuși, tot felul de chipuri, de statui de oameni și de animale, le fac să se miște și cînd vorbesc între ei, cînd tac, încît captivii înlănțuiți nu pot vedea decît umbrele acestor figuri proiectate pe zidul din fața lor. Aceste umbre" care, întoarse într-un fel sau în altul, apar altfel, „ei le-ar lua drept ființele adevărate", — dar pe acestea ei nu le pot vedea; „iar ceea ce vorbesc între ei oamenii de după zid care plimbă figurile

captivii le aud redate prin ecoul peşterii, închipuindu-şi că sînt vorbele acestor umbre. Acum, dacă s-ar întîmpla ca unul dintre captivi să se libereze de lanţurile lui şi să fie silit să-şi întoarcă capul, încît să vadă acum chiar lucrurile, ar crede că ceea ce vede acum sînt visuri lipsite de consistenţă şi că acele umbre sînt adevărul. Iar dacă cineva i-ar scoate chiar din peşteră
197 şi i-ar duce la lumina zilei, ei ar fi orbiţi de aceasta şi n-ar vedea nimic şi l-ar urî pe cel ce i-a scos la lumină", ca pe unul care i-a privat de adevărul lor şi în schimb nu „le-a cauzat" decît „durere şi prejudiciu"*.

Platon vorbeşte cu energie, cu toată mîndria ştiinţei — nimic nu se găseşte la el din aşa-numita modestie a ştiinţei acesteia faţă de alte ştiinţe şi nici din modestia omului faţă de Dumnezeu —, cu toată conştiinţa despre cît de aproape se află de Dumnezeu şi cît de una cu Dumnezeu este raţiunea omenească. Suportăm acest lucru cînd îl citim la Platon, la un antic, ca pe ceva ce nu mai ţine de zilele noastre.

a. Acest mit are legătură cu felul specific de a vedea al filozofiei platonice : şi anume cu această determinaţie a deosebirii dintre lumea sensibilă şi a felului cum se produc reprezentările oamenilor, pe de o parte, şi conştiinţa suprasensibilului, a ideii, pe de altă parte. Despre aceasta trebuie să vorbim acum mai amănunţit, adică despre n a t u r a c u n o a ş t e r i i, despre i d e i în general, despre însăşi filozofia platonică. Filozofia este pentru Platon ştiinţa a ceea ce este în sine general. Acest lucru el îl exprimă, prin opoziţie cu singularul, ca o ştiinţă din „idei", revenind mereu şi întorcîndu-se asupra acestei afirmaţii.

Mai precis, Platon a definit pe filozofi ca pe unii „care sînt dornici să vadă adevărul ; aceasta e drept, — însă cum explici acest lucru? — S o c r a t e : Eu nu spun acest lucru oricui ; însă tu vei fi de acord cu mine în această privinţă. — În ce privinţă? — De acord cu faptul că, deoarece ceea ce e just este opus nejustului, just şi nejust sînt două lucruri distincte. — De ce nu? — Tot astfel frumosul este opus urîtului, binele răului, precum şi orice alt εἶδος faţă de alt εἶδος, fiecare dintre acestea însă este pentru sine unu ; dar în raporturile lor cu
198 acţiunile sau cu corpurile şi în opoziţia lor una faţă de alta, fiecare apare (φανταζόμενα) ca mai multe. — Ai dreptate. — Eu fac deosebire, prin urmare, pe de o parte, între cei dornici

* *De Republica*, VII, pp. 514—516 (pp. 326—328).

să vadă, care au dragoste de arte şi se mărginesc la practică, şi, pe de altă parte, cei despre care este vorba şi care singuri sînt numiţi cu bună dreptate filozofi. — Cum faci această distingere? — Cei care privesc şi ascultă cu plăcere (φιλοθεάμονες καὶ φιλήκοοι) iubesc vocile frumoase, culorile şi figurile frumoase, şi tot ce conţine aşa ceva ; dar însăşi natura frumosului, gîndirea lor este incapabilă s-o vadă şi s-o iubească. — Aşa este. — Nu sînt oare rari oamenii care pot să se înalţe pînă la frumosul însuşi şi să-l contemple pentru sine (καθ' αὐτό)? — Desigur. — Crezi tu că-şi trăieşte viaţa în stare de veghe sau şi-o petrece în stare de visare cel ce recunoaşte lucrurile frumoase" sau acţiunile juste, „dar nu cunoaşte frumuseţea însăşi" şi dreptatea „şi nu le ia (νομίζων) drept ceea ce sînt, nici nu este în stare să-l urmeze pe cel ce ar vrea să-l conducă la cunoaşterea (γνώσιν gînd) acestora". Aşa sînt cei ce nu sînt filozofi, ei se aseamănă cu cei ce visează. „Ia aminte, ce înseamnă a visa? A visa, nu este oare a lua, în somn sau chiar în stare de veghe, ceea ce e doar asemănător unui lucru" frumosului sau dreptului, „drept lucrul însuşi? — Fără îndoială, aş spune despre un astfel de om că visează. — Aşadar, în stare de veghe este acela care, dimpotrivă, crede că frumosul însuşi" sau ceea ce este just „e ceea ce există în sine, acela care ştie să facă deosebire între frumosul în sine şi ceea ce participă la el (μετέχοντα) şi nu le amestecă unul cu altul"*.

Să ne oprim mai întîi la termenul „idee". „Cînd Platon vorbea de « entitate masă » (*Tischheit*), şi de « entitate pahar » (*Beckerheit*) (τραπεζότητα καὶ κυαθότητα), Diogene cinicul i-a zis : Fără îndoială, văd o masă şi un pahar, dar nu văd « enti- 199
tatea masă » şi « entitatea pahar ». Adevărat, riposta Platon, căci ochi cu care să vezi (θεωρεῖται) masa şi paharul ai, desigur, dar ceea ce ne face să vedem « entitatea masă » şi « entitatea pahar », adică spirit, nu ai (νοῦν οὐκ ἔχεις)"**.

Ceea ce începuse Socrate a împlinit Platon. Platon recunoaşte numai universalul, ideea, binele ca posedînd esenţă (fiinţă). Prin expunerea ideilor sale, Platon ne-a deschis lumea inteligibilă (*die Intellektualwelt*). Aceasta nu este dincolo de realitate, în cer, într-un alt loc ci, ea este lume reală ; ca şi la Leucip, ceea ce este de natură ideală este apropiat de realitate, nu e metafizic. Dar numai ceea ce e în sine şi pentru sine uni-

* *De Republica*, V, p. 475—476 (p. 265—266).
** Diog. Laertios, VI, § 53 ; cf. Platon, *De Republica*, VI, p. 508 (p. 319).

versal are ființă în lume. Esența ideilor este convingerea că ceea ce e adevărat nu este existentul sensibil, ci numai universalul determinat în sine; lumea inteligibilă este adevărul, e ceea ce este demn să fie cunoscut, e în general ceea ce e veșnic, divin în sine și pentru sine. Diferențele nu țin de ființă, ci sînt numai trecătoare. Absolutul lui Platon, ca fiind în sine Unul și identicul cu sine, este concret în sine; el este mișcare, reîntoarcere în sine însuși și veșnică rămînere la sine. Iubirea ideilor este ceea ce Platon numește entuziasm.

În această determinare a filozofiei vedem deja, în general, îndată ce sînt atît de mult discutatele idei platonice. Ideea nu este altceva decît universalul; și vedem că universalul nu este considerat ca universal formal, la care lucrurile numai ar participa, nici (cum ne exprimăm noi) numai calitate a lucrurilor, ci acest universal este luat ca ceea ce este în și pentru sine însuși, ca fiind esența, ca ceea ce are numai ființă, ceea ce are numai adevăr. Neînțelegerea ideilor platonice merge în două direcții :
200 u n a dintre acestea este aceea a gîndirii formale, care consideră numai sensibilul ca realitate. Pentru acest fel de reprezentare nu există altă ființă decît cea sensibilă sau cea reprezentată senzorial. Or, cînd Platon vorbește de universal ca esență, ceea ce izbește este α) că universalul ne este prezent înainte numai ca însușire, β) că Platon însă consideră acest universal și ca substanță, ca esență în el însuși — gîndirea formală ia umbre drept adevăr (sensibilul) — ; și atunci α) acest universal nu este nici însușire, nici β) simplul gînd care este în noi, în intelectul nostru, ci e γ) ceea-ce-e s t e, substanță î n a f a r a n o a s t r ă. Cînd Platon apoi întrebuințează expresia potrivit căreia lucrurile sensibile ar fi asemănătoare cu ceea ce e s t e în și pentru sine sau expresia : ideea este model, prototip, aceste idei devin un fel de lucruri care există ca imagini într-un alt intelect, într-o rațiune transcendentă, foarte îndepărtată de noi, ele sînt asemenea modelului artistului după care acesta prelucrează o materie dată și pe care el îl imprimă în aceasta; ele sînt rupte de realitatea obiectivă, sensibilă, considerată drept adevărată, ca și de realitatea conștiinței individuale. Ele nu sînt : α) desigur, chiar lucruri, situate undeva în altă parte, lucruri pe care numai nu le vedem, ci lucruri reprezentate, imagini; β) acel ceva ale cărui reprezentări originare ele sînt, subiectul lor, este situat în afara conștiinței, el însuși este reprezentat numai ca un altceva al conștiinței.

A d o u a neînțelegere ce domnește cu privire la idei se produce atunci cînd ideea nu este situată în afara conștiinței noastre, ci e considerată ca ideal al rațiunii noastre fie ca ideal necesar al rațiunii noastre, dar ale cărei creații sînt lipsite de realitate, fie ca ceva ce nu poate fi atins. După cum adineauri acel „dincolo" era o reprezentare transcendentă, tot astfel aici rațiunea noastră este concepută ca un astfel de „dincolo" al realității. Chiar dacă ideile sînt considerate în [201] sensul că ele ar fi în noi forme ale realității, ar fi intuiții, avem iarăși de-a face cu o neînțelegere, atribuindu-li-se natură estetică; încît ele sînt determinate ca intuiții intelectuale care trebuie să ni se dea nemijlocit și care aparțin fie unui geniu norocos, fie unei stări de încîntare și de însuflețire: închipuiri ale imaginației. Numai că nu acesta este sensul atribuit ideilor de Platon și nu acesta este adevărul. Ideile nu sînt nemijlocit în conștiință, ci ele sînt în cunoaștere. Ele sînt intuiții sau nemijlocite numai întrucît sînt cunoașterea rezumată în forma ei simplă, ca rezultat; adică intuiția nemijlocită este numai momentul simplității lor. De aceea nu le a v e m, ci ele sînt produse în spirit de cunoaștere. Entuziasmul este prima creație a lor, lipsită de formă, însă numai cunoașterea le aduce la lumina zilei în formă rațională, elaborată. Dar ele sînt în egală măsură și reale; ele s î n t și numai ele sînt ființa.

Din această cauză Platon deosebește în primul rînd știința, cunoașterea a ceea ce este cu adevărat, de opinie. „O astfel de gîndire (διάνοιαν), ca gîndire a unuia care cunoaște, o putem numi cu bună dreptate cunoaștere (γνώμην); cealaltă o numim însă opinie (δόξα). Cunoașterea se îndreaptă spre ceea ce e s t e; opinia îi este opusă, dar îi este opusă astfel încît conținutul ei nu e neantul (aceasta ar fi neștiință), opinia se referă la ceva. Opinia este mijlocia dintre neștiință și știință, conținutul ei este un amestec al ființei cu neființa. Obiectele sensibile, obiectul opiniei, singularul, numai participă la frumos, la bine, la ceea ce este just, la universal; dar obiectul acesta este tot astfel și urît, rău, nedrept etc. Dublul este și jumătate. Singularul nu e numai mare sau numai mic, ușor sau greu, nu e numai unul dintre acești opuși; ci fiecare singular este atît unul cît și celălalt. Un astfel de amestec de [202] ființă și neființă este singularul, obiect al opiniei" *; un amestec în care contrariile nu s-au rezolvat în universal. Aceasta

* *De Republica*, V, pp. 476—479 (pp. 266—272).

este ideea speculativă a cunoaşterii. De opinie ţine modul conştiinţei noastre obişnuite.

b. Raportarea cunoaşterii ca universal la conştiinţa individuală. Înainte de a ne îndrepta spre considerarea şi mai amănunţită a conţinutului (a obiectului) cunoaşterii (a ceea ce este în sine), trebuie să examinăm mai de aproape modul subiectiv al ei (cum există cunoaşterea sau ştiinţa ca atare, după Platon, adică cum există ea în conştiinţă), şi apoi să cercetăm modul în care există acest conţinut sau în care apare el în reprezentare, ca suflet ; să examinăm cunoaşterea universală (generală) ca cunoaştere individuală, aparţinînd reprezentării. Şi tocmai aici are loc amestecul reprezentării cu conceptul.

α. Izvorul prin mijlocirea căruia devenim conştienţi de ceea ce e divin este la Platon acelaşi care e şi la Socrate. Însuşi spiritul omului este izvorul acesta ; el conţine în sine esenţialul însuşi. Pentru a cunoaşte divinul, trebuie să-l scoatem din noi înşine la lumina conştiinţei. Platon spune mai departe că educarea în vederea acestei cunoaşteri nu este învăţare ca atare, ci baza ei este imanentă spiritului, sufletului omului, încît ceea ce cunoaşte omul în felul acesta el şi-l dezvoltă din el însuşi. Această concepţie am notat-o deja cînd a fost vorba de Socrate. Discutarea acestui mod de cunoaştere a apărut la socratici în general, în forma întrebării : oare poate fi învăţată virtutea ? Şi apoi, în legătură cu Protagora, cu sofiştii : dacă senzaţia este adevărul ? Ceea ce are apoi cea mai strînsă legătură cu conţinutul ştiinţei, precum şi cu distingerea ei de opinie. Ceea ce ni se pare că învăţăm, nu este altceva decît
203 reamintire. Acesta este un obiect asupra căruia Platon revine deseori ; problema aceasta o tratează el cu deosebire în *Menon*. Cu privire la învăţare în general, Platon afirmă în *Menon* că, propriu-zis, nimic nu se poate învăţa, ci învăţarea este, mai degrabă, numai reamintire a ceea ce posedăm, a ceea ce ştim, reamintire a cărei suscitare (cauză) nu este decît încurcătura în care e adusă conştiinţa *.

Sau Platon dă îndată acestei probleme o semnificaţie speculativă, în care e vorba despre esenţa cunoaşterii, şi nu despre felul empiric de a vedea procesul cîştigării cunoştinţelor. Şi anume învăţarea, potrivit reprezentării nemijlocite pe care o avem despre ea, exprimă receptarea a ceva străin în conştiinţa

* *Menon*, p. 84 (pp. 355—356).

gînditoare : un fel de legătură mecanică şi de umplere a unui spaţiu gol cu lucruri care sînt străine acestui spaţiu însuşi şi sînt indiferente faţă de el. Un atare raport exterior de adăugare, în care sufletul se înfăţişează ca *tabula rasa* (ca în ceea ce e viu : adaos de particule), nu se potriveşte cu natura spiritului (este mort), cu natura subiectivităţii, care este unitate, fiinţare şi rămînere la sine (*Beisichsein*). Platon însă înfăţişează adevărata natură a conştiinţei, anume că ea este spirit, că ea este în sine însăşi aceea ce devine pentru ea obiect, adică ceea ce devine ea pentru ea (*was es für es wird*). Acesta este conceptul adevăratului universal în mişcarea lui ; generalul, genul, este el însuşi propria sa devenire. El este devenire pentru sine a ceea ce el este în sine însuşi ; ceea ce el devine, el este deja mai dinainte ; el este începutul mişcării sale, în cursul căreia el nu iese din sine. Spiritul este genul absolut ; tot ce este pentru el este el în sine însuşi (*es ist nichts für ihn, was er nicht an sich selbst ist*), mişcarea lui e numai reîntoarcere constantă în el însuşi. Aşadar, învăţarea este această mişcare prin care nu se introduce nimic străin în spirit, ci prin care numai propria lui esenţă devine pentru el, adică mişcarea prin care el devine conştient de esenţa sa. (Ceea ce n-a învăţat încă este sufletul, conştiinţa, 204
reprezentată ca fiinţă naturală.) Ceea ce trezeşte spiritul la ştiinţă este aparenţa şi zdruncinarea aparenţei potrivit căreia esenţa lui îi apare ca altceva, ca negativul lui însuşi : mod de apariţie care contrazice esenţa sa, deoarece el are sau este certitudinea interioară de a fi întreaga realitate. Întrucît suprimă această aparenţă a alterităţii, spiritul înţelege ceea ce e obiectiv, adică în obiect îşi dă sieşi în chip nemijlocit această conştiinţă de sine, ajungînd astfel la ştiinţă. Reprezentări despre lucruri ne vin totuşi din afară, fără îndoială de la lucruri singulare, temporare, trecătoare ; nu ne vine însă din afară generalul, nu ne vin gînduri. Adevărul îşi are rădăcina în spiritul însuşi şi aparţine naturii lui ; prin aceasta este apoi repudiată orice autoritate.

Într-un anumit sens, termenul de „reamintire" este nepotrivit, şi anume în sensul că el ar indica reproducerea unei reprezentări pe care deja am avut-o altădată. Dar „reamintire" are şi alt sens, sens pe care ni-l dezvăluie etimologia, anume : sensul de a se interioriza, de a intra în sine ; acesta este sensul adînc al cuvîntului. În acest sens, putem spune că cunoaşterea generalului nu este altceva decît o reamintire, o intrare în sine ; se poate spune că din ceea ce se prezintă mai

întîi în chip exterior şi este determinat ca diversitate noi facem ceva interior, ceva general prin faptul că intrăm în noi înşine, prin faptul că în felul acesta devenim conştienţi de interiorul nostru. Totuşi, nu se poate nega că la Platon termenul de „reamintire" are adesea o semnificaţie empirică, adică primul sens menţionat mai sus.

Acest concept veritabil, potrivit căruia conştiinţa în sine însăşi este aşa cum a fost arătată adineauri. Platon îl expune, în parte, în modul reprezentării şi mitic. Am amintit deja că el numeşte învăţarea o reamintire. Că învăţarea este reamintire, Platon o arată în *Menon* în legătură cu un sclav care nu primise
205 nici o instrucţie. Socrate îi pune acestuia întrebări şi îl lasă să răspundă după părerea lui proprie, fără să-l înveţe ceva sau să afirme ceva drept adevărat. În felul acesta, Socrate îl face în cele din urmă pe sclav să enunţe o propoziţie geometrică privitoare la raportul diametrului unui pătrat faţă de latura acestuia. Sclavul face să nască ştiinţa numai din sine însuşi, încît pare că el numai îşi reaminteşte ceva ce ştiuse deja, dar uitase. Or, dacă Platon numeşte aici această ivire a ştiinţei din conştiinţă reamintire, se introduce prin aceasta aici determinaţia potrivit căreia această ştiinţă a existat deja odată în chip real în această conştiinţă, cu alte cuvinte că conştiinţa individuală posedă nu numai în sine, conform esenţei sale, conţinutul ştiinţei, ci ea îl posedase deja ca această conştiinţă individuală şi nu ca generală *. Însă acest moment al singularităţii aparţine numai reprezentării, omul acesta este generalul sensibil, deoarece reamintirea se referă la acesta, ca un acesta sensibil, nu ca general. „Reamintirea" aparţine reprezentării, ea nu este gînd. Din această cauză, esenţa apariţiei ştiinţei este aici amestecată cu ceea ce e singular, cu reprezentarea. Aici cunoaşterea se înfăţişează în forma sufletului socotit ca esenţă fiinţînd în sine, ca unul, în timp ce sufletul este numai moment al spiritului. Şi Platon trece aici în domeniul miticului (toate acestea el le dezvoltă mai departe mitic), trece la o reprezentare al cărei conţinut nu mai are semnificaţia pură a generalului, ci pe aceea a singularului.

În consecinţă, Platon înfăţişează acea fiinţă-în-sine a spiritului în forma unei fiinţări-mai-înainte în timp ; aşadar, adevărul trebuie să fi existat pentru noi deja într-o altă epocă. Dar trebuie observat în acelaşi timp că Platon nu înfăţişează această

* *Menon*, pp. 82—86 (pp. 350—359).

concepție ca pe o doctrină filozofică, ci o prezintă în forma unei legende (mit), „pe care a primit-o de la niște preoți și preotese, 206
care se pricep în cele divine. Lucruri asemănătoare povestea și Pindar și alți bărbați divini. — După aceste legende sufletul omului ar fi nemuritor, și el încetează acum de a mai fi — ceea ce se numește a muri — și vine iarăși în viață (πάλιν γίγνεσθαι), însă nicidecum nu piere. Deci, dacă sufletul este nemuritor și reapare mereu" (metempsihoză) „și dacă el a văzut și ce este aici, precum și ce este în Hades" — în inconștient, — „așadar totul, nu mai are loc nici o învățare, ci sufletul doar își reamintește ceea ce știe deja, doar ceea ce el contemplase odinioară" *. Toate acestea fac aluzie la Egipt. Oamenii se opresc la determinația sensibilă, și spun că Platon a stabilit, a admis acest lucru. Platon n-a stabilit nimic în această privință. Aceste lucruri nu aparțin nicidecum filozofiei și, în mod categoric, nici filozofiei lui Platon; ulterior aceasta va fi și mai valabil referitor la Dumnezeu.

β. În *Fedru* acest mit este elaborat mai departe și în chip mai strălucit. El dă tocmai acest sens comun cuvîntului „reamintire", și anume că spiritul omului a văzut într-o epocă anterioară tot ce se dezvoltă în conștiința sa ca adevăr, ca ființînd-în-sine-și-pentru-sine. Este o străduință principală la Platon aceea de a arăta că spiritul, sufletul, gîndirea este în sine-și-pentru-sine; încît apoi această determinație primește forma în care rezidă afirmația că știința nu se învață, ci constă numai în reamintirea a ceea ce există în spirit, în suflet ca atare. Afirmația că sufletul este cel ce gîndește și că gîndirea este liberă pentru sine are la cei vechi, dar mai ales în reprezentarea platonică, legătură nemijlocită cu ceea ce numim noi nemurirea sufletului. În *Fedru* vorbește despre aceasta „spre a arăta că Eros este o nebunie divină, fiindu-ne dat spre cea mai mare fericire a noastră". Nebunia aceasta este un 207
entuziasm îndreptat aici cu putere atotstăpînitoare spre idee: este conștiința, știința a ceea ce e de natură ideală, nu este intuire, nu e entuziasm al inimii, al sentimentului. Platon spune că „el trebuie să descifreze natura sufletului divin și uman, pentru a-l arăta pe Eros... — Primul lucru este că sufletul e nemuritor, fiindcă ceea ce se mișcă el însuși pe sine este nemuritor, netrecător; iar ceea ce își primește mișcarea de la altceva este trecător. Ceea ce se mișcă el însuși pe sine este

* *Menon*, p. 81 (pp. 348—349).

principiu, deoarece el îşi are originea şi începutul în el însuşi şi nu de la altul ; şi tot atît de puţin poate el înceta să se mişte fiindcă încetează să se mişte numai ceea ce îşi are mişcarea de la altul" *. Aşadar, Platon dezvoltă în primul rînd conceptul simplu al sufletului, ca fiind ceea ce se mişcă el însuşi pe sine, şi care este deci moment al spiritului. Viaţa propriu-zisă a spiritului în sine şi pentru sine este conştiinţa caracterului absolut şi a libertăţii eului însuşi. Ceea ce e nemuritor nu este supus schimbării.

Cînd vorbim de nemurirea sufletului, avem adesea, de obicei reprezentarea că sufletul este în faţa noastră ca un lucru fizic care are însuşiri, un lucru posedînd tot felul de însuşiri, un lucru care se schimbă ; iar însuşirile independent de el. Printre acestea este şi gîndirea ; astfel, gîndirea este determinată ca lucru, ca şi cînd ea ar putea pieri, înceta. Aceasta este orientarea reprezentării cînd e vorba de această problemă. La Platon nemurirea sufletului are nemijlocită legătură cu afirmaţia că sufletul este ceea ce gîndeşte ; aşa încît gîndirea nu este o însuşire a sufletului. Noi credem că sufletul poate exista, poate subzista fără a avea imagini, fără a avea gîndire etc. ; iar natura nepieritoare a sufletului este deci considerată ca natură nepieritoare a unui lucru, a unui lucru reprezentat
208 astfel ca ceva existent. Dimpotrivă, la Platon determinaţia nemuririi sufletului are o mare importanţă, întrucît gîndirea nu este însuşirea sufletului, ci e substanţa lui, încît sufletul este însăşi gîndirea. Este ca şi la corp : corpul este greu, această greutate este substanţa lui ; greutatea nu e calitate, faptul că corpul se datoreşte numai faptului că el e greu. Dacă îi luăm greutatea, corpul nu mai există ; dacă îi luăm gîndirea, sufletul nu mai există. — Or, gîndirea este activitatea generalului ; însă generalul nu există ca un ce abstract, el este reflectare-a-sa-în-sine însuşi, identificare, egalare-a-sa-cu-sine-însuşi. Lucrul acesta se întîmplă în toate reprezentările. Întrucît gîndirea este acest general care se reflectă pe sine în sine, spre a fi în sine însuşi la sine însuşi, ea este această identitate cu sine ; aceasta este însă ceea ce e neschimbător, nepieritor. Schimbarea înseamnă că ceva devine altceva şi în altceva nu este la sine însuşi. În schimb, sufletul este autoconservarea în alt ceva ; de exemplu, în intuiţie sufletul are de-a face cu un alt ceva, cu materialul exterior, şi este în acelaşi timp la sine. Astfel, la

* *Fedru*, p. 245 (p. 38).

Platon nemurirea nu are interesul pe care îl are ea la noi sub raport religios. La Platon nemurirea are legătură cu natura gîndirii, cu libertatea interioară a gîndirii, cu determinația care constituie temeiul a ceea ce este excelent în filozofia platonică, cu acel teren suprasensibil, cu conștiința pe care Platon a întemeiat-o. Așadar, primul lucru este că sufletul e nemuritor.

„A expune ideea sufletului", continuă Platon, „este a întreprinde o cercetare lungă și divină; dar printr-o comparație ea poate fi exprimată în mod omenesc și mai ușor". Aici urmează mitul (alegoria) care totuși se desfășoară cam confuz și inconsecvent. Platon spune: „Sufletul se aseamănă cu forța reunită a unui car cu vizitiul lui". Această imagine nu ne place. „Caii" (impulsurile) „zeilor și vizitiii lor sînt egal de buni și de viață 209
bună. Dar esența noastră dominantă" (vizitiul) „mînuiește mai întîi hățurile; însă unul dintre cai este frumos și bun și de rasă aleasă, iar celălalt, dimpotrivă, este tocmai contrariul acestuia și este așa și în ce privește originea. Prin aceasta mînatul lor devine greu, anevoios. Pentru ce sînt ei socotiți, deși vii, unul ca ființă muritoare, celălalt ca ființă nemuritoare, iată ce trebuie să încercăm să explicăm. Fiece suflet se îngrijește (ἐπιμελεῖται) de o natură neînsuflețită și străbate tot cerul, trecînd dintr-o idee (gen, εἶδος) în alta. Cînd acest suflet este perfect și într-aripat el se ține în înălțimi" (μετεωροπορεῖ, are gînduri sublime) „și guvernează (διοικεῖ) lumea întreagă. Dar cînd acestui suflet i-au căzut aripile, el este purtat prin aer și cade pînă ce dă peste ceva solid (στερεοῦ), el se îmbracă cu un corp terestru care se mișcă sub impulsul forței sufletului. Acest întreg se numește animal viu (ζῶον), îmbinare a unui suflet cu un corp, și poartă denumirea de muritor" *. Astfel, avem de o parte sufletul ca gîndire, avem ființa-în-sine-și-pentru-sine; iar de cealaltă parte avem legătura cu o materie. Această trecere de la gîndire la corporalitate este foarte dificilă și ea este prea greu de priceput pentru antici; mai mult despre aceasta vom găsi la Aristotel. Din cele spuse s-ar putea astfel deduce temeiul reprezentării care ne este oferită despre filozofema lui Platon, și anume că sufletul pentru sine a existat deja înainte de viața prezentă, că apoi el cade în materie, se unește cu ea, se pătează cu ea și că destinația lui este aceea de a părăsi din nou materia. Faptul că spiritualul se realizează pe sine din sine însuși, ia trup, această legătură, este un punct

* *Fedru*, p. 246 (pp. 39—40).

nediscutat în toată profunzimea lui de către cei vechi. Ei au două entităţi abstracte: sufletul şi materia, iar legătura lor este exprimată numai în forma unei căderi a sufletului.
210 „Iar cît priveşte ceea ce este nemuritor, continuă Platon, dacă nu-l înţelegem pe baza unei gîndiri cunoscătoare (οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου), ci conform reprezentării (πλάττομεν), dacă, fără a-l înţelege şi a-l pricepe îndeajuns, spunem Dumnezeu, noi ne reprezentăm viaţa nemuritoare a lui ca avînd un corp şi un suflet, dar pentru vecie unite unul cu altul (τὸν ἀεὶ χρόνον συμπεφυκότα)"* ; un corp şi un suflet care sînt în sine şi pentru sine de-a pururi una şi nu sînt reunite în chip exterior. (Corp şi suflet sînt ambele nişte *abstracta*, viaţa însă este unitatea ambelor, iar Dumnezeu este exprimat ca esenţă a reprezentării ; natura lui este aceea de a avea suflet şi corp neseparate, într-o singură unitate ; dar aceasta este raţiunea, a cărei formă — sufletul — şi al cărei conţinut sînt nedespărţite, sînt una în ele însele.) Aceasta este o definiţie mare a lui Dumnezeu, o mare idee, care, de altfel, nu este altceva decît definiţia timpurilor moderne : identitatea obiectivităţii şi subiectivităţii, inseparabilitatea a ceea ce e de natură ideală şi a ceea ce e real, a sufletului şi a corpului. Ceea ce e muritor, finit, este determinat de Platon în mod just ca pe ceva a cărui existenţă, a cărui realitate nu e absolut adecvată ideii sau, mai precis : subiectivităţii.

Platon relatează apoi, mai departe, cum se petrec lucrurile în viaţa fiinţei divine (descrie spectacolul pe care-l are în faţa sa sufletul) şi „cum se produce căderea aripilor sufletului. Carele zeilor înaintează în ordine ; comandantul oştilor cereşti, Jupiter, conduce rîndurile, înaintînd pe carul său înaripat. După el vine oastea celorlalţi zei şi zeiţe, împărţită în unsprezece cohorte ; şi zeii, îndeplinindu-şi fiecare sarcina ce-i revine, oferă privitorului cele mai măreţe şi încîntătoare spectacole. Sub-
211 stanţa sufletului, lipsită de culoare, de formă şi fiind impalpabilă, are nevoie numai de gîndire ca spectatoare ; şi astfel ia naştere aici pentru suflet ştiinţa adevărată. Aici el vede ceea ce este (τὸ ὄν) ; şi trăieşte contemplînd adevărul, în timp ce urmează linia care se reîntoarce în sine a cercului" (ideilor). „În această rotire" (a zeilor) „contemplă sufletul dreptatea, cumpătarea (σωφροσύνη) şi ştiinţa, dar nu ştiinţa a ceea ce numim lucruri, ci ştiinţa a ceea ce este într-adevăr,

* *Fedru*, p. 246 (p. 40).

ceea ce este în sine şi pentru sine însuşi (τὸ ὄντως ὄν). Toate acestea sînt însă prezentate ca deja întîmplate. „Cînd sufletul se reîntoarce de la acest spectacol, vizitiul conduce caii la iesle, îi hrăneşte cu ambrozie şi-i adapă cu nectar. Aceasta este viaţa zeilor. Însă alte suflete, din cauza greşelilor vizitiului ori din cauza cailor, cad în vîrtej, părăsesc acele regiuni cereşti, încetează de a mai vedea adevărul şi, hrănindu-se cu alimentele opiniei, cad pe pămînt, unde fiecare dintre ele ocupă o stare mai înaltă ori mai neînsemnată, după cum a văzut mai mult ori a văzut mai puţin [înainte de a cădea pe pămînt]. Dar în această stare sufletul păstrează amintirea celor văzute şi cînd observă ceva ce este frumos, just etc. se umple de entuziasm. Aripilor lui le revine puterea, iar el îşi aduce aminte de starea sa de odinioară, stare în care nu contempla însă numai ceva ce este frumos, just etc., ci însăşi frumuseţea şi dreptatea" *. Prin urmare, viaţa zeilor este potrivită pentru suflet; contemplarea frumosului singular îi aminteşte generalul. În acest fel de exprimare este conţinut gîndul că în suflet, ca ceva-ce-este-în-sine-şi-pentru-sine, rezidă ideea frumosului, a binelui, a justului, ca idee a ceea ce este-în-sine-şi-pentru-sine, a generalului în sine şi pentru sine. Aceasta constituie temeiul, baza generală a reprezentării platonice.

Aici vedem în ce sens vorbeşte Platon despre ştiinţă ca fiind reamintire. El spune explicit că a vorbit numai în pilde 212
şi asemănări şi nu a vorbit în sensul pe care teologii l-au luat literal, întrebînd dacă sufletul a preexistat înainte de naşterea sa, ba întrebîndu-se chiar şi unde a preexistat? Nu se poate nicidecum susţine despre Platon că al ar fi avut o astfel de credinţă, o astfel de părere. La el nu e nici vorbă de aşa ceva în sensul în care este vorba la teologi; nici vorbă de cădere dintr-o stare perfectă, nici vorbă de părerea că omul trebuie să considere viaţa aceasta ca pe o închisoare, ci Platon este conştient că aceasta este numai o reprezentare simbolică. Ceea ce proclamă el ca adevăr este faptul că conştiinţa în ea însăşi este, în raţiune, esenţa şi viaţa divină, e faptul că omul contemplă şi cunoaşte în gîndul pur această esenţă, tocmai cunoaşterea aceasta însăşi fiind această şedere şi mişcare cerească.

Mai precis apoi apare cunoaşterea în forma ei ca suflet acolo unde este vorba de nemurirea acestuia. În *Fedon* Platon a dezvoltat mai departe aceste reprezentări despre nemurirea sufletului. Ceea ce în *Fedru* este precis separat, ca mit şi ca

* *Fedru*, pp. 246—251 (pp. 40—50).

adevăr, şi se şi înfăţişează astfel, apare totuşi mai puţin distinct în *Fedon*, celebrul dialog în care Platon îl pune pe Socrate să vorbească despre nemurirea sufletului. Faptul că Platon a legat această cercetare de povestirea morţii lui Socrate a apărut în toate timpurile ca demn de admiraţie. Nimic nu pare mai la locul său decît să pui convingerea că există nemurire în gura celui ce e pe cale să părăsească viaţa şi să animeze această convingere printr-o astfel de scenă, precum şi invers, o astfel de moarte printr-o astfel de convingere. Este de observat în acelaşi timp că potriveala aceasta trebuie să aibă şi sensul că numai muribundului i se cade ca, în loc de ceea ce e general, să se ocupe de sine, de această certitudine de sine, de acest ins, ca fiind adevărul. Din această cauză găsim aici în cea mai mică măsură despărţit modul reprezentării de cel al conceptului;
213 numai că această reprezentare este departe de a se coborî pînă la primitivitatea care îşi reprezintă sufletul ca lucru şi se întreabă, ca pentru un lucru, de durata şi de subzistenţa lui. Şi anume, îl auzim pe Socrate vorbind în sensul că „năzuinţei spre înţelepciune, singura ocupaţie a filozofiei, corpul şi ceea ce se referă la el îi este o piedică, fiindcă intuiţia sensibilă nu ne arată nimic pur, aşa cum este în sine, şi ceea ce e adevărat este cunoscut prin îndepărtarea sufletului de ceea ce e corporal. Deoarece numai dreptatea, frumuseţea şi genurile asemănătoare sînt ceea ce e s t e cu adevărat, sînt ceea ce este străin de orice schimbare şi de pieire; şi ele sînt contemplate nu cu corpul, ci numai în suflet" *.

Deja în această separare esenţa sufletului nu este considerată ca existînd în felul unui lucru, ci ca ceea ce e general. Aceasta, în măsură şi mai mare în cele ce urmează, unde Platon demonstrează nemurirea. Una dintre ideile principale este aici cea pe care am examinat-o deja şi anume „că sufletul a existat înainte de viaţa aceasta, deoarece învăţarea este numai o reamintire" **; idee care are sensul că în sine însuşi sufletul este deja ceea ce el devine pentru sine. Nu trebuie, să ne gîndim la proasta reprezentare despre ideile înăscute, expresie ce implică o fiinţare naturală a ideilor, ca şi cînd gîndurile ar fi, pe de o parte, deja fixate, iar pe de altă parte ar avea o existenţă naturală care nu s-ar produce abia prin mişcarea spiritului. Dar Platon demonstrează nemurirea îndeosebi prin faptul „că

* *Phaedo*, pp. 65–67 (pp. 18–23).
** *Ibidem*, p. 72 (p. 35).

ceea ce este compus este supus disoluției și pieirii, în schimb, ceea ce este simplu nu poate fi în nici un chip dizolvat și dispersat; or, ceea ce este de-apururi egal cu sine și e același este simplu. Acești simpli, frumosul și binele, egalul sieși nu 214
sînt susceptibili de nici o schimbare, în timp ce oamenii, lucrurile etc. în care se găsesc aceste universale sînt ceea ce este schimbător și trebuie să fie receptat de simțuri, universalul însă este ceea ce e nesenzorial. Iată de ce sufletul, care se află în gînd și se îndreaptă spre aceasta ca spre ceva înrudit cu el, ocupîndu-se de el, trebuie considerat el însuși ca ceva de natură simplă" *.

De aici reiese limpede din nou că Platon nu consideră simplitatea ca simplitate a unui lucru, ca de exemplu, simplitatea unei substanțe chimice etc. — ceva ce nu mai poate fi prezentat ca diferențiat în sine; nu e vorba de identitatea abstractă și goală sau de o generalitate abstractă, de simplu ca ființă.

În cele din urmă însă, universalul însuși este în forma unei ființe. De exemplu, „o armonie pe care o auzim nu este altceva decît un ce general, un ce simplu, unitate a unor elemente diferite. Această armonie este însă legată de un lucru sensibil și dispare o dată cu acesta, întocmai cum dispare muzica flautului o dată cu el" **. Platon arată „că sufletul nu este nici o armonie, în modul acesta, deoarece această armonie senzorială există numai după lucru, este o urmare a acestuia, în timp ce armonia sufletului există în sine și pentru sine, înainte de orice ființă sensibilă. Armonia senzorială are diferite grade de acord, armonia sufletului nu are însă diferențe cantitative" ***.

Reiese din cele de mai sus că Platon păstrează esența sufletului cu totul în cuprinsul generalului și nu situează adevărul și ființa lui în singularitatea senzorială; reiese că nemurirea sufletului nu poate fi luată la el în sensul propriu reprezentării, în sensul în care o luăm noi, și anume ca lucru singular. Cu toate că mai încolo întîlnim mitul despre șederea sufletului după moarte pe un alt pămînt decît al nostru, mai strălucit 215
și mai grandios, am văzut mai sus ce trebuie să înțelegem prin acel cer.

---

* *Phaedo*, pp. 78—80 (pp. 46—51).
** *Ibidem*, pp. 85—86 (pp. 62—63).
*** *Ibidem*, pp. 92—94 (pp. 74—80).

γ. Acum, cît privește **educarea** și **dăltuirea sufletului**, problema are legătură cu precedentele considerații. Însă nu trebuie să considerăm idealismul lui Platon ca idealism subiectiv, ca fiind acel idealism rău, așa cum este el reprezentat în timpurile moderne, și potrivit căruia omul n-ar învăța în general nimic, n-ar fi determinat din afară, ci toate reprezentările ar fi create de subiect din el însuși. Se spune adesea că idealismul ar afirma că individul își creează din sine toate reprezentările, pînă și pe cele mai nemijlocite, că individul instituie totul din sine. Dar această reprezentare este neistorică, cu totul falsă. Dacă idealismul este așa cum îl definește acest mod primitiv de reprezentare, atunci, de fapt, n-a existat nici un idealist printre filozofi. Idealismul platonic este și el cu totul îndepărtat de această formă de idealism.

Acum, cît privește în special învățarea, Platon presupune că ceea ce este adevăratul universal, ideea, binele, frumosul, este în prealabil acasă la sine în spiritul însuși, și doar se dezvoltă din aceasta. În *Republica* sa (cartea a VII-a), Platon vorbește, în legătură cu ceea ce am menționat deja, despre natura educației a învățatului. El spune: „Trebuie să știm despre știință și învățare (παιδείας) că nu sînt așa" (nu trebuie să ni le reprezentăm așa) „cum le înfățișează unii" (face aluzie la sofiști) „care vorbesc despre cultivare ca și cînd știința n-ar fi conținută în suflet, ci ca și cînd știința ar fi introdusă în suflet așa cum ar fi introdusă vederea în ochi orbi" cînd e înlăturată cataracta. — Această reprezentare, potrivit căreia știința ar veni cu totul din afară, se găsește în epoca modernă la filozofi cu totul abstracți, primitivi și empirici, care au afirmat că tot ce știe omul despre ceea ce e divin, tot
216 ce el consideră ca adevăr, îi vine prin educație, prin obișnuință, sufletul, spiritul fiind numai posibilitatea cu totul nedeterminată. Poziția extremă este apoi aceea a revelației, în care totul este dat din afară. În religia protestantă nu se găsește această reprezentare primitivă, în abstracția ei; aici ține în mod esențial de credință mărturia spiritului; adică credința că spiritul individual, subiectiv în sine și pentru sine, conține în el însuși, pune și instituie determinația care ajunge la el în forma unui ce exterior, a unui ce numai dat. Așadar, Platon vorbește împotriva menționatei reprezentări. El spune (referindu-se la mitul de mai sus, care operează numai cu reprezentări): „Rațiunea ne învață că în fiecare locuiește facultatea imanentă a sufletului său, că el își are în sine organul cu care învață, și

astfel, după cum ochii nu s-ar putea întoarce de la întuneric la lumină decît întorcînd întregul corp, tot aşa trebuie să ne întoarcem cu întregul suflet" de la ceea ce e accidental, de la ce e o reprezentare sau o senzaţie accidentală; „sufletul trebuie întors spre ceea-ce-este, spre fiinţă, pînă ce devine capabil să suporte vederea acestuia şi să contemple lumina şi strălucirea a ceea-ce-este. Or, această fiinţă, spunem noi, este binele; arta lui ar fi arta instruirii. Aşadar, învăţarea este numai arta acestei îndreptări a sufletului, şi anume arta de a găsi felul cel mai uşor şi mai eficient de a îndrepta pe cineva. Nu e vorba de a-i da facultatea de a vedea (ἐμποιῆσαι a inocula), sufletul o are deja, dar n-a fost îndreptat spre ceea ce se cuvine şi nu vede obiectele pe care trebuie să le vadă; iată ce trebuie obţinut. — Celelalte virtuţi ale sufletului sînt mai apropiate de corp; ele nu există în prealabil în suflet, ci se introduc în el prin exerciţii şi obişnuinţă" şi pot fi întărite sau slăbite pe calea aceasta. „Dimpotrivă, gîndirea (τὸ φρονήσαι), fiind ceva divin, nu-şi 217
pierde forţa niciodată şi, prin felul cum este dirijată, devine numai bună sau rea" *.

Aceasta este, privită mai de aproape, relaţia pe care o stabileşte Platon între interior şi exterior. Astfel de reprezentări, anume că spiritul se determină din sine, determină binele etc., nouă ne sînt mult mai familiare; la Platon însă problema era de a stabili pentru prima oară acest lucru.

c. Deosebiri de-ale cunoaşterii, moduri de-ale ştiinţei în general după Platon. Platon situează adevărul exclusiv în ceea ce este produs de gîndire. Izvorul cunoaşterii este multiplu: sentimentul, senzaţia, conştiinţa sensibilă sînt izvoare. Cea dintîi este conştiinţa sensibilă; aceasta este cunoscutul de la care începem. Părerea că conştiinţa senzorială ne dă adevărul este o reprezentare contra căreia Platon se opune în chip absolut, ca învăţătură a sofiştilor; aşa am văzut cînd a fost vorba de Protagora. Cînd este vorba de sentiment, se produce cu uşurinţă neînţelegere. Totul este în sentiment, asemenea acelei μανία platonică a frumosului. Aici adevărul se află în modul sentimentului; sentimentul ca atare este numai formă. Cu sentimentul facem din arbitrar determinare a adevărului. Sentimentul nu ne indică care este conţinutul adevărat, căci în sentiment îşi găseşte loc orice conţinut. Şi conţinutul suprem trebuie să existe în sentiment;

* *De Republica*, VII, p. 518 (p. 333—334).

dar acesta nu este modul veritabil al adevărului. Sentimentul este conştiinţa cu totul subiectivă. A avea în memorie, în minte, este pentru noi altceva decît a avea în inimă, în sentiment, adică în cea mai intimă subiectivitate a noastră, în eu, în acesta. Cînd conţinutul este în inimă, spunem că abia atunci este el în adevăratul său loc; atunci el este cu totul identic cu individualitatea noastră particulară. Neînţelegerea provine însă din faptul că un conţinut oarecare nu fiindcă e în sentimentul nostru
218 este adevărat. Aceasta este marea învăţătură a lui Platon; că numai prin gîndire se împlineşte conţinutul, deoarece el este generalul. Generalul poate fi produs sau sesizat numai de gîndire; el există numai prin activitatea gîndirii. Acest conţinut general Platon l-a determinat ca fiind idee.

Platon determină şi mai de aproape deosebirile din conştiinţa noastră, din ştiinţa noastră. La sfîrşitul cărţii a VI-a a *Republicii* se stabileşte deosebirea dintre ceea ce e de natură sensibilă şi ceea ce este de natură intelectuală. În sfera inteligibilului, a gîndirii, a universalului, Platon distinge două moduri: ştiinţe, ca geometria; ele sînt gîndire (διάνοια); gîndirea pură însă este νόησις. Sensibilul este şi el dublu: α) „În ceea ce e sensibil avem αα) fenomenul exterior, imagini în apă, umbre şi ceea ce există în corpurile dense, netede, strălucitoare etc. ββ) A doua speţă cuprinde ceea ce se aseamănă cu cele amintite: animalele, plantele", această fiinţă concretă, „vase pe care le fabricăm" (καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος, *totum fabricae genus*). β) În sfera inteligibilului avem tot un astfel de conţinut de două feluri: αα) „O dată sufletul face uz de imaginile acelui ce divizat" (ale sensibilului, diversului), „este nevoit să cerceteze începînd de la anumite baze, întrucît el nu se îndreaptă spre început (principiu, ἀρχήν), ci spre sfîrşit (rezultat). ββ) Celălalt gen, ceea ce este gîndit în sufletul însuşi, este acela în care sufletul pleacă de la o bază, o presupoziţie, merge la un principiu care nu este ipotetic şi parcurge drumul (μέθοδον) fără imaginile de care facem uz în sfera sensibilului, prin înseşi ideile (εἴδεσι). În geometrie, în aritmetică şi în ştiinţele asemănătoare avem date în prealabil, egalul şi neegalul şi figuri, şi trei feluri de unghiuri etc. Şi plecînd de la astfel de baze (ὑποθέσεις), nu credem că este nevoie să dăm socoteală despre ele, lucrurile acestea fiind cunoscute de toţi. Mai departe tu ştii că geometrii se servesc de figurile care sînt vizibile şi vorbesc despre ele, cu toate că ei nu le au" (numai)
219 „pe acestea în minte (περὶ τούτων διανοούμενοι), ci pe acelea cărora

acestea le sînt numai copii (ἐκείνων πέρι, οἷς ταῦτα ἔοικε), întrucît ei îşi fac consideraţiile (determinările, λόγους) cu privire la pătratul însuşi [în sine] şi la diagonala lui, şi nu cu privire la ceea ce desenează". — Avem anumite figuri în faţa noastră (aşa se procedează); figurile nu sînt considerate ca determinate; cu acest triunghi mă refer la triunghi în general, mă gîndesc la ceea ce e general, nu este vorba de sensibil ca atare. „Figurile pe care ei le desenează şi le descriu (care aruncă şi umbră şi-şi oglindesc imaginea în apă), ei le folosesc numai ca imagini căutînd să vadă originalele lor, pe care nu le putem vedea altfel decît cu gîndirea, reflectînd (τῇ διανοίᾳ)", şi nu cu simţurile. Dar obiectul lor nu este esenţă inteligibilă pură. — „Adevărat! — Acest gen al inteligibilului (νοητοῦ τὸ εἶδος) l-am numit mai sus genul pentru a cărui cunoaştere sufletul este nevoit să se folosească de ipoteze, fiindcă el nu merge pînă la principiu, neputînd merge dincolo de ipotezele sale" — amintitele presupoziţii —, „dar face uz de aceste imagini subordonate ca de imagini desenate, astfel încît să fie complet asemănătoare cu originalele şi determinate întocmai ca acestea. — Înţeleg că tu vorbeşti de ceea ce are loc în geometrie şi în alte ştiinţe înrudite cu ea. — Învaţă acum să cunoşti a doua secţiune a inteligibilului (a gîndirii, νοητοῦ), pe care o sesizează însăşi raţiunea (λόγος), întrucît ea, recurgînd la forţa dialecticii, face ipoteze, pe care nu le consideră ca principii, ci, în fapt (τῷ ὄντι), numai ca ipoteze, ca pe nişte trambuline şi puncte de plecare (ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς), pentru a ajunge pînă la ceea ce e lipsit de presupoziţii (ἀνυποθέτου), pînă la principiul totului (τοῦ παντὸς ἀρχήν), care este în sine şi pentru sine. „Ea sesizează acest principiu (ἁψάμενος) şi, prinzînd din nou toate cele cuprinse în el, descinde iarăşi pînă la capăt (τελευτήν), fără să recurgă absolut la nici un dat sensibil, ci sprijinindu-se numai pe înseşi genurile şi ajungînd astfel, în 220
cele din urmă, la ele chiar cu ajutorul lor (τοῖς εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη)".

Interesul şi sarcina filozofiei este aceea de a cunoaşte aceste lucruri; ele sînt cercetate în sine şi pentru sine, de gîndul pur, care se mişcă numai înăuntrul unor astfel de gînduri pure (νόησις). — „Înţeleg, dar încă nu îndeajuns. Pare-mi-se că vrei să afirmi că ceea ce arată ştiinţa dialecticii (τοῦ διαλέγεσθαι) despre ceea-ce-este şi despre inteligibil e mai clar (σαφέστερον mai exact) decît ceea ce arată sus-numitele ştiinţe, pentru care ipotezele sînt principii şi în care cei ce le consideră sînt nevo-

iți să le considere cu intelectul (τῇ διανοίᾳ) și nu cu simțurile. Dar cum acești oameni, în genere, nu urcă pînă la principiul absolut (ἀρχήν) în studiul lor, ci speculează plecînd de la ipoteze, ei nu par a avea, în ce privește obiectele lor, gîndul însuși (νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτά), deși obiectele acestea sînt ca niște gînduri cu un principiu (νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. Modul de a proceda (modul de a gîndi, ἕξιν) al geometriei și al științelor înrudite cu ea pare-mi-se că-l numești raționare (διάνοιαν), și deci susții că „raționarea" (a trage concluzii, cunoaștere reflexivă) „ia loc între νοῦς și δόξα. — Ai înțeles foarte bine ceea ce am spus. Conform acestor patru diviziuni vreau să înșir cele patru moduri de comportare ale sufletului : α) νόησις, rațiunea, gîndire despre ceea ce este suprem (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω) ; β) διάνοια, privitoare la ceea ce vine în al doilea rînd (ἐπὶ τῷ δευτέρῳ) ; γ) al treilea mod se numește credință (πίστις)", aplicat la animale, plante, fiindcă ele sînt vii, mai asemănătoare, mai identice cu noi : opinie adevărată ; δ) „și ultimul, reprezentarea sau cunoașterea imaginativă" (εἰκασία, *imaginatio, assimilatio*). „Acestea sînt grade ale adevărului, ale clarității" *.

221 Așadar, Platon stabilește ca prim mod de cunoaștere modul sensibil ; ca un alt mod de cunoaștere consideră Platon reflexia, întrucît ea amestecă gîndirea în conștiința inițial sensibilă. Și aici, spune el, este locul în care apare, în general, știința. Ea se bazează pe gîndire, pe determinarea unor principii generale, a unor baze generale, pe ipoteze generale. Aceste ipoteze nu sînt considerate cu ajutorul simțurilor înseși ; ele ca atare nu sînt senzoriale, ele aparțin, fără îndoială, gîndirii. Dar aceasta încă nu este veritabila știință. Aceasta constă în considerarea generalului pentru el însuși, în considerarea generalului spiritual. Conștiința senzorială, în primul rînd reprezentarea senzorială, opinia, cunoașterea nemijlocită, Platon le-a cuprins sub numele de δόξα. La mijloc, între opinie și știința în sine și pentru sine, se află cunoașterea care se desfășoară pe calea raționării, reflexia care trage concluzii, cunoașterea reflexivă care își formează legi generale, genuri determinate din cunoașterea nemijlocită. Însă suprema cunoaștere este gîndirea în sine și pentru sine, îndreptată spre ceea ce e suprem. Aceasta este deosebirea care se află la baza diviziunii făcute de Platon și care, la el, a pătruns în formă mai precisă în conștiință.

---

* *De Republica*, VI, pp. 509—511 (pp. 321—325).

Să trecem însă de la cunoaştere la conţinutul mai precis al ei. (Ideea se organizează în sine mai departe şi se afirmă ca idee particulară; şi acest particular constituie ceea ce e specific ştiinţei, sistematizarea.) Acest conţinut începe la Platon să se despartă în cele trei părţi pe care noi le deosebim ca filozofie speculativă, filozofie a naturii şi filozofie a spiritului. Filozofia speculativă, sau logică, se numea la cei vechi dialectică. Diogenes Laertios şi ceilalţi istorici antici ai filozofiei spun explicit că, după ce ionienii au creat filozofia fizică, iar Socrate filozofia morală, Platon a adăugat la ele dialectica. Aceasta este o dialectică care nu e ca aceea pe care am văzut-o mai înainte, nu este dialectica sofiştilor care, în general, aduce în încurcătură reprezentările, ci este dialectica ce se mişcă în cuprinsul conceptelor pure, este mişcarea logicului. A doua parte a filozofiei la Platon este un fel de filozofie a naturii, mai cu seamă în *Timaios*; aici ideea este exprimată în chip mai concret. Partea a treia a filozofiei este filozofia spiritului. Referitor la latura teoretică a spiritului am arătat, în general, deja cum deosebeşte Platon speciile cunoaşterii, şi, de aceea mai avem numai să scoatem în evidenţă latura practică, şi cu deosebire expunerea pe care o face Platon despre statul perfect. Potrivit acestor trei deosebiri vom examina mai de aproape filozofia platonică. 222

După această prealabilă observaţie referitoare la natura dialecticii, trebuie să notăm că filozofia lui Platon în întreg conţinutul ei, divizat în trei părţi, este cuprinsă de fapt, în legătura ei, în cărţile *Republicii* şi apoi în *Timaios*; la acestea trebuia să se adauge *Critias*, dialog din care ne-a parvenit numai începutul, ca istorie ideală a speţei umane sau a Atenei. Toate trei aceste opere Platon le înfăţişează ca fiind continuarea unei unice întreţineri. La acestea trebuie să mai adăugăm apoi şi pe *Parmenide*. Acestea împreună formează deci întregul corp al filozofiei platonice.

1. DIALECTICA

Gîndirea filozofică formală nu e în stare să vadă în dialectică decît arta de a încurca reprezentările sau chiar conceptele şi de a arăta nulitatea acestora, încît rezultatul ei este numai negativ. Întîlnim adesea la Platon această dialectică, parte

în dialogurile de fapt mai mult socratice, morale, parte şi în numeroasele dialoguri care se referă la reprezentarea pe care şi-o fac sofiştii despre ştiinţă. Însă conceptul adevăratei dialectici este acela că ea arată mişcarea necesară a conceptelor
223 pure ; prin aceasta ea nu le dizolvă astfel în nimic, ci rezultatul este tocmai că ele sînt această mişcare (rezultatul exprimat în chip simplu) şi că universalul este tocmai unitatea unor astfel de concepte opuse. Conştiinţa desăvîrşită despre această natură a dialecticii nu o găsim, desigur, la Platon ; găsim însă dialectica însăşi, anume esenţa absolută cunoscută în felul acesta, în concepte pure, şi expunerea mişcării acestor concepte.

Ceea ce îngreuiază studierea dialecticii platonice este dezvoltarea aceasta şi prezentarea universalului din reprezentări. Acest punct de plecare, care pare a uşura cunoaşterea, măreşte dificultatea, deoarece el duce într-un cîmp în care valabil este cu totul altceva decît ceea ce e valabil în raţiune şi face ca acel cîmp să fie prezent în conştiinţă ; pe cînd, dimpotrivă, atunci cînd mişcarea şi înaintarea se fac numai în concepte pure, acel cîmp nu este de loc reamintit. Însă tocmai prin aceasta şi cîştigă conceptele mai mare adevăr ; fiindcă altminteri mişcarea pur logică ne pare lesne a fi, pentru sine, o ţară aparte avînd alături de ea un alt domeniu, care îşi are şi el valabilitatea sa. Dar, cînd conceptele sînt aduse prin mişcarea logică pură în legătură unele cu altele, speculativul apare atunci abia în adevărul lui, adică se înfăţişează ca fiind unic adevăr : transformarea opiniei sensibile în gîndire.

Am notat deja mai înainte, cînd a fost vorba de Socrate, că în parte interesul educaţiei socratice a fost în primul rînd acela de a trezi în om conştiinţa universalului, a generalului. De aici înainte discuţia acestei chestiuni o putem considera ca terminată şi să reţinem numai că numeroase dialoguri platonice nu urmăresc decît să prezinte în faţa conştiinţei noastre o reprezentare generală, reprezentare a cărei înţelegere nouă nu ne cauzează, propriu-zis, nici o dificultate ; astfel prolixitatea lui Platon produce adesea plictiseală.

În conştiinţa noastră se află mai întîi singularul, singularul nemijlocit, realul senzorial, sau sînt şi determinaţii de ale intelectului, care trec în ochii noştri ca ceva ultim, ca adevăr.
224 Astfel noi considerăm exteriorul, sensibilul, realul în opoziţie cu ceea ce este de natură ideală. Însă ceea ce e de natură ideală este tot ce e mai real, unicul real ; şi că acesta este unicul real, este ceea ce a văzut Platon : universalul este ceea ce e de natură

ideală, adevărul este universalul, gîndul determinat în opoziţie cu sensibilul. — Conţinutul multor dialoguri urmăreşte să arate că ceea ce e singular, multiplu nu este ceea ce e adevărat; trebuie să considerăm în singular numai ceea ce este general. Generalul este mai întîi nedeterminat; el este abstracţie şi, ca atare, nu e concret în sine; însă este vorba în chip esenţial de determinarea mai departe a generalului în sine. Acest general Platon l-a numit idee (εἶδος), pe care noi o traducem mai întîi cu gen, specie. Ideea şi este, fără îndoială, genul, specia, care este concepută însă mai mult cu gîndirea, există mai mult pentru gîndire. Dar pentru aceasta nu trebuie să se înţeleagă prin idee ceva transcedental, ceva situat departe; εἶδος-ul nu este substanţializat în reprezentare, izolat, ci este genul (*genus*). Nouă ideea ne este mai familiară sub numele de universal. Frumosul, adevărul, binele pentru ele însele sînt genuri. Evident, cînd intelectul nostru este de părere că genul ar consta doar în cuprinderea laolaltă a elementelor exterioare cu titlu de criteriu pentru comoditatea noastră, că genul este reunirea de determinaţii identice, aparţinînd la mai mulţi indivizi, reunire produsă de reflexia noastră, — atunci, fără îndoială, avem generalul doar în formă cu totul exterioară. Animalul este gen, el e viu; acesta este genul lui, viaţa este ceea ce e substanţial, adevărat, real în el; dacă-i luăm animalului viaţa, el nu mai e nimic.

Străduinţa lui Platon a fost să dea acestui general o determinare. Primul lucru este înţelegerea că sensibilul, ceea ce este nemijlocit, lucrurile care ne apar nu sînt adevărate, fiindcă ele se schimbă, sînt determinate de altceva şi nu se determină prin ele însele. Această poziţie este principală, de la ea pleacă adesea Platon. Sensibilul, limitatul, finitul este ceea ce nu există 225
decît în raport cu altceva, este numai relativ; acesta nu este adevărat în sens obiectiv, deşi noi avem despre el reprezentări cu totul adevărate. Sensibilul, mărginitul, finitul, nu este în el însuşi adevărat; el este atît el însuşi, cît şi altceva, care şi el trece de existent; el este astfel contradicţia şi contradicţia nerezolvată: el este, iar celălalt are putere în el. — Mai cu seamă împotriva acestei forme, a finitului, este îndreptată dialectica lui Platon. Am amintit deja mai înainte că dialectica platonică are ca scop să încurce reprezentările finite ale oamenilor şi să le dizolve, pentru a trezi în conştiinţa lor nevoia de ştiinţă, această îndreptare spre ceea ce este. Multe dialoguri de-ale lui Platon au acest scop şi ele sfîrşesc fără conţinut afirmativ.

Un conținut tratat de el foarte frecvent este cel referitor la virtute și la știință, unde el demonstrează că nu există decît o singură virtute și un unic adevăr; el face deci să se ivească binele general din virtuțile particulare. — Așadar, dialectica are interesul, are efectul de a contopi particularul; și acest lucru ea îl realizează arătînd caracterul finit al acestuia, negația ce există în el; demonstrîndu-se că, de fapt, el nu este ceea ce este, ci trece în contrariul său, că el are o limită, o negație a sa, negație care-i este esențială. Dacă această negație este arătată, dacă este reținută ca atare, acest finit dispare, este altceva decît ceea ce e considerat că este. Această dialectică este mișcarea gîndului; ea este esențială în mod exterior, necesară pentru conștiința reflexivă spre a face să iasă la iveală universalul, ceea ce este nemuritor, ceea ce este în sine și pentru sine și e neschimbător. Dialectica folosită spre a dizolva particularul și a produce astfel universalul nu este încă veritabilă dialectică, nu se desfășoară încă în adevărata ei direcție; ea este o dialetică pe care Platon o posedă în comun cu sofiștii, care s-au priceput foarte bine să dizolve particularul.

226 Dialectica următoare are destinația să determine în el însuși generalul care ia naștere din dizolvarea particularului și să rezolve opozițiile cuprinse în el, încît această rezolvare a contradicției este afirmativul. Astfel generalul este determinat ca ceea ce rezolvă în sine, a rezolvat în sine, contradicțiile, opozițiile; el este, așadar, determinat ca fiind ceea ce e concret, ceea ce e în sine concret. Dialectica în această determinație mai înaltă este cea propriu-zis platonică. În felul acesta, dialectica este speculativă, sfîrșind nu cu un rezultat negativ, ci arătînd reunirea contrariilor care s-au nimicit între ele.

Aici începe ceea ce este greu de înțeles pentru intelect. Platon însuși este dialectic încă potrivit modului de a raționa al intelectului (*noch auf raisonnirende Weise*): forma metodei nu este încă elaborată în chip pur pentru sine. Adesea, dialectica lui este pură raționare, plecînd de la puncte de vedere singulare; adesea, ea nu are decît rezultat negativ, adesea este fără rezultat. Pe de altă parte, însuși Platon se îndreaptă împotriva acestei dialectici a purei raționări, însă se vede că lucrurile nu merg fără dificultăți; îl costă efort să scoată în evidență, cum trebuie, deosebirea.

Acum, în ce privește dialectica speculativă a lui Platon, aceasta, care începe cu el, e tot ce este mai interesant, dar

şi tot ce este mai greu în operele lui. Astfel încît, de obicei, dialectica speculativă nu este luată în seamă de cei care studiază scrierile platonice. Tennemann n-a înţeles absolut de loc tocmai ce este mai important în filozofia lui Platon; tot ce reţine el sînt cîteva elemente adunate ca determinaţii ontologice seci. Este lipsit de spirit să cauţi la Platon dacă mai rămîn astfel de reziduuri.

Or, ce fel de gînduri sînt acestea despre care este vorba aici? Ce sînt gîndurile pure? Căci Platon deosebeşte διάνοια de ele. Putem avea gînduri despre multe lucruri cînd avem, se înţelege, gînduri. Nu aceasta este sensul lui Platon. Grandoarea cu adevărat speculativă a lui Platon, aceea prin care el face epocă în istoria filozofiei şi prin aceasta în istoria mondială 227
în general, constă în determinarea mai precisă a Ideii, — cunoştinţă care, cîteva secole mai tîrziu, constituie, în general, elementul fundamental în fermentaţia istoriei universale şi în noua configuraţie a spiritului omenesc.

Această determinare mai precisă poate fi înţeleasă, din cele de pînă aici, în sensul că Platon α) a conceput absolutul ca fiinţa lui Parmenide, dar ca universalul identic cu neantul; cum spune Heraclit, fiinţa este tot atît de puţin ca şi neantul, — această devenire în unitate; β) triada pitagoreică (în determinaţii numerice) a exprimat-o conceptual; el a conceput, în genere, absolutul ca unitate a fiinţei cu nefiinţa, ca unitate a unului şi a multiplului. Platon este fuziune a principiilor premergătoare: α) fiinţă, dar ca universal, ca bine, adevăr, frumos, determinată ca gen, ca scop, adică domnind peste particular, peste divers, penetrîndu-l, producîndu-l; această activitate care se produce pe sine nu este încă dezvoltată; Platon alunecă adesea pe planul finalităţii exterioare; β) mod determinat, diferenţă, numere pitagorice; γ) schimbare heracliteană şi dialectică eleată; aceasta din urmă, acţiune exterioară a subiectului pentru a arăta contradicţiile, — acum, dialectică obiectivă (Heraclit), schimbare, prefacere a lucrurilor în ele însele adică a ideilor, adică aici a categoriilor lor; nu variabilitatea exterioară, ci prefacere interioară din sine şi prin sine însuşi; δ) gîndirea lui Socrate, pe care acesta a folosit-o numai în scopul reflexiei morale în sine a subiectului, concepută ca obiectivă: ideea este universal, e gînd şi fiinţează. Filozofiile precedente dispar, nu fiindcă sînt infirmate, ci dispar în doctrina lui.

Cercetarea întreprinsă de Platon se mişcă cu totul pe planul gîndului pur; şi a considera gîndurile pure în ele şi

pentru ele însele înseamnă a face dialectică *. Încît multe
228 dintre dialogurile lui sînt dialectice. Astfel de gînduri pure sînt : ființa și neființa (τὸ ὄν τὸ οὐκ ὄν), unul și multiplul, infinitul (nemărginitul) și mărginitul (mărginitorul). Acestea sînt obiectele pe care le consideră el pentru ele însele ; cercetare, așadar, pur logică, dintre cele mai abstracte. Evident, ea contrastează foarte tare cu reprezentarea despre conținutul frumos, grațios, plăcut al scrierilor platonice. Această cercetare este, în general, pentru Platon sarcina supremă a filozofiei.

Ea este ceea ce proclamă pretutindeni Platon drept adevărată filozofare și cunoaștere a adevărului ; aici vede el deosebirea care există între filozof și sofist. Dimpotrivă, sofiștii consideră ceea ce apare (rămîn la cuprinsul opiniei) ; ei consideră și gînduri, însă nu gîndurile pure, adică ceea ce este în sine și pentru sine. Aceasta este o latură a filozofiei platonice care face pe unii să părăsească nemulțumiți studiul operelor platonice. Introducerile plăcute promit cititorului să-l introducă pe o potecă plină de flori în filozofie, și încă în cea mai înaltă filozofie, în cea platonică. Însă speranțele trezite mor în curînd, căci iată că apar, ca ceea ce este de supremă importanță, cercetările despre unul și multiplu, despre ființă și neant. Nu la așa ceva s-a așteptat cititorul, care pune liniștit cartea la o parte. El se miră că Platon caută cunoașterea în așa ceva. Pentru studiul dialogurilor lui Platon este nevoie de spirit dezinteresat, egal. Cînd începi să citești un dialog oarecare, dai de o introducere splendidă, de scene frumoase ; găsești în ea lucruri înălțătoare, atrăgătoare îndeosebi pentru tineret. Dacă te-ai lăsat sedus de o astfel de introducere, ajungi la dialecticul propriu-zis, la speculativ. Așa se întîmplă, de exemplu, în *Fedon*, pe care Mendelssohn l-a modernizat și l-a transformat în metafizică wolfiană. Începutul și sfîrșitul sînt înălțătoare, frumoase, mijlocul se angajează în dialectică. După ce te-ai lăsat încîntat
229 de acele frumoase scene, te vezi nevoit să renunți la ele și să te lași înțepat de spinii și ciulinii metafizicii. Pentru a parcurge dialogurile lui Platon se cer astfel dispoziții sufletești foarte eterogene și atitudine egală față de diferitele lor aspecte. Cine le citește cu interesul concentrat spre ceea ce e speculativ în

* *De Republica*, VII, pp. 538—539 (pp. 370—371) : „Cu ajutorul dialecticii, cineva ar putea transforma frumosul (καλόν), despre care a auzit de la mai marii săi, în urît (αἰσχρόν) ; motiv pentru care accesul la dialectică trebuie admis numai după împlinirea vîrstei de 30 de ani".

ele sare peste ceea ce este considerat mai frumos în ele ; cine le parcurge avînd interesul să găsească în ele înălțare, edificare sufletească etc. trece peste speculativ, considerîndu-l necorespunzător interesului său. I se întîmplă întocmai ca tînărului din *Biblie*, care a făcut cutare și cutare lucru și-l întreba pe Hristos ce trebuie să facă pentru a se mîntui. Însă, cînd Domnul îi porunci să-și vîndă tot ce are și să dea tot săracilor, tînărul se posomorî și plecă : la așa ceva nu se gîndise ! Tot așa unii au bune intenții în ceea ce privește filozofia. Sufletul le este plin de adevăr, de bine și de frumos ; ei ar dori să le cunoască și să vadă ce trebuie să facem ; l-au studiat pe Fries și Dumnezeu știe pe mai cine, li se umflă pieptul de bună voință.

Or, mișcarea dialectică în gînd este legată de universal. Aceasta este determinația ideii ; ea este universalul, dar universalul ca fiind ceea ce se determină pe sine însuși, și care este concret în sine. Acesta se produce numai prin mișcare în cuprinsul unor astfel de gînduri care conțin în ele opoziție ; diferență. Ideea este atunci unitatea acestor diferențe ; și astfel ea este idee determinată. Această latură este principală în cunoaștere. Socrate s-a oprit la bine, la general, gînduri concrete în ele însele ; el nu le-a dezvoltat, nu le-a demonstrat dezvoltîndu-le. Prin mișcarea și conducerea dialectică la rezultat s-ar obține ideea determinată. Or, este un neajuns la Platon că la el aceste două laturi sînt despărțite. El vorbește despre dreptate, bine, adevăr, dar nu arată în același timp și nașterea lor ; ele nu se înfățișează ca rezultat, ci ca presupoziție nemijlocit admisă. Conștiința are nemijlocita convingere că ele sînt scopul suprem dar acest caracter al lor nu este demonstrat. Astfel, multe dialo- 230
guri conțin numai dialectică negativă. — Așa se înfățișează întreținerile socratice. Scopuri, reprezentări, păreri de ale indivizilor sînt aduse în încurcătură spre a trezi nevoia de a cunoaște. Aceasta ne lasă nemulțumiți, deoarece rămîne ca ultim rezultat confuzia. Sînt tratate reprezentări concrete și nu gînduri pure. Alte dialoguri expun dialectica unor gînduri pure, astfel *Parmenide*. Opera dogmatică a lui Platon despre idei s-a pierdut ; el a procedat și sistematic în expunerile sale orale. Dar au mai rămas despre acest obiect și dialoguri care, tocmai fiindcă au de-a face cu gîndul pur, aparțin celor mai grele dialoguri. Anume : *Sofistul*, *Fileb* și, mai cu seamă *Parmenide*. Această idee abstractă speculativă o avem exprimată în conceptul ei pur mai întîi în *Sofistul* și apoi în *Fileb*. Reunirea contrariilor într-o unitate și exprimarea acestei unități lipsesc în *Parmenide*.

Alte dialoguri au de asemenea mai curînd numai acest rezultat negativ. Iarăşi, în alte dialoguri, Platon exprimă şi această unitate; astfel, în *Fileb* şi în *Sofistul.*

În *Sofistul,* Platon cercetează conceptele pure sau ideile (εἴδη, specii, căci ideile în fapt nu sînt altceva) de mişcare şi repaus, de identitate cu sine însuşi şi alteritate, de fiinţă şi nefiinţă. El dovedeşte aici contra lui Parmenide, că nefiinţa există, precum şi că simplul, ceea-ce-e-identic-cu-sine-însuşi participă la alteritate, unitatea participă la pluralitate. Despre sofişti, Platon spune că se opresc la nefiinţă, combătînd deci pe sofişti, a căror întreagă poziţie este nefiinţa, senzaţia, multiplul. Aşadar, Platon a determinat universalul în sensul că adevărul, de exemplu, este unitatea unului cu multiplul, a fiinţei cu nefiinţa. Dar în acelaşi timp el a şi evitat — sau s-a străduit să evite — echivocul care se iveşte cînd vorbim
231 de unitatea fiinţei şi a neantului etc. În această expresie noi punem principalul accent pe unitate. Atunci dispare diferenţa, ca şi cînd noi am fi făcut doar abstracţie de ea. Platon a căutat să-şi păstreze şi diferenţa lor. — *Sofistul* este o dezvoltare mai departe a fiinţei şi a nefiinţei: toate lucrurile s î n t, posedă οὐσία, şi tot astfel le revine şi οὐκ ὄν; întrucît lucrurile se deosebesc unele de altele, unul este altul celuilalt, ele conţin şi determinaţia negativului. Platon spune deci: ceea-ce-este, participă la fiinţă, dar tot aşa şi la nefiinţă; ceea ce participă la ele le posedă, aşadar, pe ambele în unitate, dar această unitate este totdeodată şi deosebită de fiinţă şi nefiinţă.

Î n a i n t e d e t o a t e, Platon exprimă în *Sofistul* o conştiinţă mai precisă despre idei ca generalităţi abstracte: că ele n-ar fi decît aceasta este un fel de a vedea la care nu trebuie să ne oprim, este contrar unităţii ideii cu sine însăşi. Platon combate α) sensibilul, β) ideile. El consideră aici cele două reprezentări: 1) aceea că „substanţialul ar fi numai corporalul" (mai tîrziu materialism) şi că „real este numai ceea ce putem prinde cu mîna, pietrele şi stejarii"; 2) „Să trecem la ceilalţi, la prietenii ideilor. Reprezentarea lor este aceea că substanţialul este necorporal, inteligibil; şi ei separă de acesta domeniul schimbărilor (γένεσιν). Schimbării, devenirii (γένεσιν) îi aparţine sensibilul; generalul există pentru sine. Aceştia îşi reprezintă ideile ca imobile şi atribuie determinaţiile activităţii şi pasivităţii". Platon răspunde că „adevăratului existent (παντελῶς ὄντι) nu i se poate nega mişcarea, viaţa, sufletul şi gîndirea (φρόνησις), că νοῦς nu poate exista nicăieri şi în

nici un lucru dacă acesta este imobil" *. Platon are conştiinţa 232
clară „de a fi mers mai departe decît Parmenide: « Nefiinţa nu e s t e de loc şi tu ţine-ţi departe gîndul de această cale »"**.

Această dialectică luptă cu deosebire împotriva a două feluri de a vedea: În p r i m u l rînd, împotriva dialecticii generale, a dialecticii în sens obişnuit. Despre aceasta am vorbit deja; exemple se găsesc mai ales la sofişti, asupra dialecticii cărora (dialectică falsă) Platon revine mereu. (Deosebirea aceasta nu este suficient de limpede tratată). Sofiştii (Protagora) şi alţii susţineau că nu există nimic în sine şi pentru sine; amarul nu este ceva obiectiv, ceea ce e amar pentru unii este dulce pentru alţii; tot astfel, mare, mic etc. este ceva relativ, ceea ce este mare e, în alte împrejurări, mic, iar ceea ce este mic e mare; tot aşa mai multul sau mai puţinul. Aşadar, nici o determinaţie nu este fermă, fixă. Platon se declară împotriva acestui fel de a vedea. El deosebeşte aici acea cunoaştere dialectică pură (înţelegere conform conceptului, conform esenţei) de modul obişnuit de a reprezenta ceea ce e opus în chip determinat. Anume, unitatea contrariilor este, în general, prezentă înaintea oricărei conştiinţe. Dar conştiinţa care nu sesizează raţionalul menţine totuşi despărţite una de alta contrariile. Despre fiecare lucru spunem că e unu: lucrul „este acest unu şi tot astfel arătăm în el şi multiplul, multe părţi şi proprietăţi", — dar prin aceasta noi spunem: „Lucrul este unu sub un cu totul alt raport decît este multiplu"; noi nu legăm între ele aceste gînduri. Astfel reprezentarea şi vorbirea trec încolo şi încoace de la un gînd la altul. Acest du-te—vino practicat în mod conştient este dialectica goală, care nu uneşte între ele contrariile şi care nu ajunge la unitate.

Platon spune în această privinţă: „Cînd cineva se bucură, închipuindu-şi că a descoperit ceva greu, prin faptul că plimbă gîndurile (τοὺς λόγους, argumentele) de la o determinaţie la cealaltă, el n-a făcut nimic preţios", el este în eroare; anume se 233
arată lipsuri, negaţie într-una din poziţii şi se trece apoi la cealaltă. „Acest lucru nu este nici excelent şi nici greu". Dialectica aceea care suprimă una dintre determinaţii în timp ce o constată pe cealaltă este o falsă dialectică. „Ceea ce este greu şi adevărat e să arăţi că ceea ce este altul (ἕτερον) este acelaşi şi ceea ce este acelaşi (ταὐτὸν ὄν) este un altul, şi anume sub

* *Sofistul*, pp. 246—249 (p. 190—196).
** *Ibidem*, p. 258 (p. 219).

unul şi acelaşi raport; pe aceeaşi latură pe care li s-a întîmplat acestora acest lucru (adică aceluiaşi să fie un altul şi altuia să fie acelaşi) este arătată în ele şi cealaltă determinaţie (ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο ὅ φησι τούτῳ — altă variantă: τοῦτο — πεπονθέναι πότερον). În schimb, a arăta că ceea ce este acelaşi [identicul] este într-un fel oarecare" (ἀμῇ γέ πῃ, sub un anume raport, cumva) „un altul, şi altul este şi acelaşi, că ceea ce e mare este şi mic" (de exemplu cuburile lui Protagora) — „şi că asemănătorul este şi neasemănător, şi a găsi plăcere să dezvelești în gînd (prin argumente) totdeauna contrariul, nu e dovadă de adevărată pătrundere (considerare, ἔλεγχος) şi este, evident, o născocire a celor ce abia încep să atingă esenţa, a celor ce trebuie să fie foarte novici în gîndire. A separa toate unele de altele este un procedeu stîngaci al conştiinţei necultivate, nefilozofice. A separa toate unele de altele înseamnă stingere completă a tuturor gîndurilor, căci gîndul este tocmai unirea speciilor" *. Aşadar, Platon vorbeşte explicit împotriva acelei dialectici care se reduce la priceperea de a combate, pornind dintr-un punct de vedere oarecare etc.

Vedem că referitor la conţinut Platon nu exprimă altceva decît ceea ce a fost numit indiferenţă în diferenţă, diferenţa
234 unor determinaţii absolut opuse, ca unu şi multiplu, fiinţă şi nefiinţă şi unitatea acestora; şi acestei cunoaşteri speculative el îi opune gîndirea obişnuită pozitivă, precum şi negativă; — cea pozitivă, care nu uneşte aceste gînduri, îl admite şi pe unul şi pe celălalt ca valabil, în mod separat, sau cea negativă, care are, fără îndoială, conştiinţă de unitate, dar de o unitate superficială, divergentă, în care cele două momente se separă unul de altul datorită punctului de vedere diferit.

A l d o i l e a fel de a vedea împotriva căruia se îndreaptă Platon este dialectica eleaţilor şi teza lor, care, în felul ei, este şi teza sofiştilor. Anume că „numai fiinţa este, iar nefiinţa nu este de loc". Aceasta are la sofişti, cum ne arată Platon, semnificaţia că, deoarece negativul nu există de loc, ci numai ceea ce este, nu există nimic fals: totul este ceea ce nu este, nu cunoaştem, nu simţim; tot ce este e adevărat. Cu aceasta are, sofistic, legătură: ceea ce simţim şi ne reprezentăm, scopurile pe care ni le dăm noi sînt conţinut afirmativ; tot ce e pentru noi este adevărat, nimic nu este fals. Platon le reproşează sofiştilor că au suprimat deosebirea dintre adevărat şi fals,

* *Sofistul*, p. 259 (p. 220—221).

întrucît susţin că nimic nu este fals, şi astfel pentru sofişti totul este just. (Prin urmare, Platon urmăreşte să arate că nefiinţa este determinaţie esenţială a ceea-ce-este : „Totul este ; atît generalul, cît şi singularul e s t e în multiplu fel şi n u e s t e în multiplu fel"). Elaborarea superioară (căci n-a rămas decît deosebirea dintre diferitele trepte ale conştiinţei) dă astfel ceea ce sofiştii promiteau să dea : anume că tot ce-şi propune individul în vederea scopurilor sale, tot ce după credinţa, după părerea sa el îşi propune ca scop este afirmativ adevărat, just. În consecinţă, nu putem spune : aceasta e nedrept, e vicios, este o crimă, deoarece, vorbind astfel, exprimăm că maxima conduitei, acţiunea, este falsă. Nu putem spune : această opinie este înşelătoare, deoarece, după sensul pe care i-l dau sofiştii, conţinutul tezei lor este acesta : orice scop, orice interes, întrucît 235
e al meu, este afirmativ, deci adevărat şi just. În sine, teza pare cu totul abstractă şi nevinovată ; însă observăm ceea ce avem în astfel de abstracţii abia cînd le vedem în formă concretă. Potrivit acestui principiu nevinovat, nu există nici un viciu nici o crimă etc. Dialectica platonică se deosebeşte esenţial de acest fel de dialectică.

Mai precis, concepţia lui Platon este că ideea, generalul în sine şi pentru sine, binele, adevărul, frumosul trebuie să fie considerate pentru ele însele. Mitul pe care l-am reprodus mai sus indică deja că nu trebuie să considerăm o acţiune bună, un om frumos, subiectul ale cărui predicate sînt aceste determinaţii, ci ceea ce se înfăţişează ca predicate în astfel de reprezentări sau intuiţii trebuie considerat pentru sine, acesta fiind adevărul în sine şi pentru sine. Aceasta are legătură cu felul dialecticii pe care l-am relatat. O acţiune oarecare, privită conform reprezentării empirice, ar putea fi considerată justă ; privită sub alt aspect, pot fi arătate în ea şi determinaţii opuse. Trebuie să considerăm însă binele, adevărul pentru sine, fără astfel de elemente individuale, fără astfel de elemente empiric concrete ; şi numai binele, adevărul sînt ceea ce există. Sufletul, căzut, după spectacolul divin în cuprinsul materiei, se bucură de un obiect frumos, just ; însă ceea ce e adevărat este virtutea, dreptatea, frumuseţea în sine şi pentru sine, numai acestea sînt ceea ce este adevărat. Generalul pentru sine, iată ceea ce este determinat mai de aproape prin dialectica platonică ! — Aceasta are mai multe forme ; dar aceste forme sînt şi ele însele încă foarte generale şi abstracte. Forma supremă la Platon este identitatea fiinţei cu nefiinţa : ceea ce este adevărat e

ceea-ce-este dar aceasta nu este fără negaţie. Platon arată, aşadar, că nefiinţa este şi că simplul, egalul cu sine participă la alteritate, unitatea participă la pluralitate. Această unitate
236 a fiinţei şi nefiinţei se găseşte şi în reprezentarea sofiştilor, dar numai atît încă nu e de ajuns. Cercetînd mai departe, Platon ajunge la acest rezultat : „Nefiinţa, determinată mai de aproape, constituie natura « altului »" (unitate, identitate cu sine, — şi diferenţă); „γένη - le" — generalităţile, tocmai acelea pe care el altfel le numeşte ἰδέαι — „sînt amestecate, sintetizate" (unitate a fiinţei şi nefiinţei, şi totodată şi neunitate), „ şi fiinţa şi altul pătrund prin toate şi se întrepătrund (διεληλυθότα) ; altul participă (μετασχόν) la fiinţă, îi este imanent * şi prin această imanenţă el nu este identic cu fiinţa căreia îi este imanent, ci este un ce diferit ; şi, fiind acest altul al fiinţei, el este cu necesitate nefiinţa. Cum fiinţa îi este imanentă « altului » (θατέρου), ea nu este identică cu celelalte genuri şi nu e fiecare dintre acestea, încît în cele infinit de multe nu este ea însăşi un multiplu infinit (un ce divizat la infinit)". Platon se exprimă astfel : ceea ce e „altul" este negativul în general ; acesta este „acelaşi", e ceea ce e identic cu sine ; „altul" este neidenticul, şi acest „acelaşi" este totodată „altul", şi anume în una şi aceeaşi privinţă. Ele nu sînt laturi diferite, care nu ar rămîne în contradicţie, ci sînt această unitate, sub unul şi acelaşi raport, şi, pe latura unică pe care este afirmată una din ele sînt identice, potrivit aceleiaşi laturi. Aceasta este determinaţia fundamentală a dialecticii care îi este proprie lui Platon.

Recunoaşterea că ideea divinului, veşnicului, frumosului este ceea-ce-este-în-sine-şi-pentru-sine constituie începutul înălţării conştiinţei la nivelul spiritualului şi al conştiinţei că universalul este cu adevărat. Reprezentării îi pot ajunge însufleţirea şi mulţumirea pe care i le procură reprezentarea frumosului şi a binelui ; gîndirea însă, cunoaşterea prin gîndire caută determinaţia veşnicului, a divinului. Iar această determinaţie
237 este în chip esenţial numai determinaţie liberă, determinaţie care nu stăvileşte pur şi simplu universalitatea ; o delimitare (căci orice determinaţie este delimitare) care totodată lasă liber pentru sine universalul în infinitatea lui. Libertatea este numai în reîntoarcerea în sine, ceea ce nu este deferenţiat este cea ce e lipsit de viaţă ; de aceea universalul activ, viu, concret este ce se diferenţiază în sine, rămîne însă liber în acest proces.

* Riemer : „μετέχον, concretul, căruia îi este imanent generalul".

Acest mod determinat al său constă în faptul că unul este identic cu sine în celălalt, în cei mulți, în cei ce s-au diferențiat. Aceasta constituie adevărul, singurul adevăr și, pentru cunoaștere, singurul lucru interesant din cuprinsul a ceea ce se numește filozofie platonică ; iar cine nu știe acest lucru nu știe lucrul principal. — Formularea lui Platon este : ceea ce e altul este același, este ceea ce e identic cu sine ; altul, ceea ce nu e identic cu sine, este și el același ; ceea ce este egal cu sine însuși este totodată altul și anume în una și aceeași privință. Această unitate nu o avem în cazul cînd, de exemplu, spunem : eu sînt unul, sau Socrate este unul. Oricine este unul, dar el e și un multiplu, are multe membre, organe, însușiri etc. ; el este unul și e și multiplu. Astfel și atribuim ambele aceste determinații lui Socrate, spunînd că este unul, egal cu sine însuși, este totodată altul, este un multiplu, în sine neegal.

Acesta este un fel de a înțelege și o expresie care se întîlnesc și în conștiința cea mai obișnuită. Ea este luată astfel : el este unul, și în altă privință el este și multiplu, și astfel cele două gînduri sînt separate unul de altul. Or, gîndirea speculativă constă în faptul că gîndurile sînt îmbinate ; ele trebuie să fie îmbinate, iată ceea ce are importanță ! Această îmbinare a diverșilor, a ființei și neființei, a unului și multiplului etc., astfel încît nu se trece doar pur și simplu de la unul la altul, iată miezul miezului și ceea ce este cu adevărat mare în filozofia lui Platon ! — Însă Platon nu ajunge la această determinare în 238
toate dialogurile sale ; acest sens superior este conținut cu deosebire în *Fileb* și în *Parmenide* (la Tennemann nici o vorbă despre aceasta). Avem aici ceea ce este esoteric în filozofia platonică restul este exotericul din ea. Dar aceasta este o proastă distincție. Nu trebuie s-o acceptăm, ca și cînd Platon ar avea două feluri de filozofii : una pentru lume, pentru public ; cealaltă, rezervată pentru intimi. Ezotericul este speculativul în filozofia lui Platon și este scris și tipărit ; el rămîne totuși însă ceva ascuns pentru cei ce nu au interes să facă efort. El nu este un secret, și totuși e ascuns. Deci amintitele două dialoguri aparțin speculativului.

În *Fileb*, Platon examinează natura plăcerii *. Primul obiect, plăcerea senzorială, el îl determină ca fiind infinitul **. Pentru reflexie, infinitul este ceea ce e nobil, ceea ce este su-

* *Fileb*, p. 12 (pp. 133—134).
** *Ibidem*, pp. 27—28 (pp. 166—167).

prem; dar infinitul este, în general, nedeterminatul în sine. Fără îndoială, el poate fi determinat în diferite chipuri; însă acest ce determinat este atunci singular, este particularul. Prin plăcere ne reprezentăm singularul, sensibilul nemijlocit; dar el este nedeterminatul prin faptul că el este doar elementarul pur, ca foc, apă; el nu este ceea ce se determină pe sine însuşi. Ideea singură este autodeterminarea, identitatea cu sine. Plăcerii, aşadar nedeterminatului, Platon îi aşază în faţă ceea ce delimitează, limita. În *Fileb* este apoi vorba îndeosebi despre această opoziţie dintre infinit şi finit, dintre nemărginit şi mărginitor (πέρας, ἄπειρον) *. Reprezentîndu-ne această opoziţie, nu ne vine în minte că prin cunoaşterea naturii infinitului, a nedeterminatului, se hotărăşte totodată şi asupra naturii plăcerii;
239 aceasta se înfăţişează ca singulară, sensibilă, finită, în timp ce infinitul este ceea ce e metafizic. Dar aceste gînduri pure sînt substanţialul prin care se hotărăşte asupra a tot ce este concret şi îndepărtat, oricît de concret şi de îndepărtat ar fi. Cînd Platon tratează despre plăcere opunînd-o înţelepciunii, avem opoziţia dintre finit şi infinit. Πέρας, limita, este, cum se pare, ceea ce e mai rău decît ἄπειρον. Vechii filozofi o şi determinau aşa. La Platon lucrurile se prezintă invers. La el se demonstrează că πέρας este adevărul. Nelimitatul este încă abstract; superior este limitatul, ceea ce se determină pe sine însuşi, ceea ce delimitează. Plăcerea este nelimitatul (ἀπέραντον), care nu se determină pe sine. Singurul νοῦς e determinarea activă. Infinitul este nedeterminatul, ceea ce este capabil de mai mult sau de mai puţin, ceea ce poate fi mai intensiv ori nu, mai rece, mai cald, mai uscat, mai umed etc.** Dimpotrivă, finitul este limita, proporţia, măsura ***: este determinaţia imanentă, liberă, cu care şi în care rămîne libertatea, în care libertatea îşi dă totodată existenţa. Înţelepciunea este, ca πέρας, adevărata cauză din care ia naştere ceea ce este excelent; acest principiu care fixează măsura şi ţinta este scopul în sine şi pentru sine şi ceea ce determină scopul.

Platon tratează după aceasta mai departe (infinitul este în sine trecere la finit, de ceea ce are nevoie materia pentru a se realiza; sau finitul, întrucît se afirmă (*es sich setzt*) pe sine, este un ce diferenţiat, este altceva decît ceea ce e delimitat; infinitul este ceea ce e lipsit de formă, forma liberă ca activitate

---

* *Fileb*, pp. 16–17 (pp. 142–143) şi 23 (p. 157).
** *Ibidem*, pp. 24–25 (pp. 158–160).
*** *Ibidem*, p. 25 (p. 160).

este finitul) : prin unitatea acestor două iau naştere, de exemplu, sănătatea, căldura, frigul, uscăciunea, umiditatea, tot astfel armonia muzicii, făcută din tonuri înalte şi joase, din mişcare mai iute şi mai înceată ; în general, prin unitatea unor astfel de contrarii ia naştere tot ce e frumos şi desăvîrşit *. Sănătatea, frumuseţea etc. sînt deci ceva produs, întrucît sînt între- 240
buinţate în acest scop contrariile ; ele se înfăţişează astfel ca un amestec al acestora. În loc de cuvîntul „individualitate", anticii folosesc adesea amestec, participare etc. Pentru noi, aceştia sînt termeni nedeterminaţi, neprecişi. — În consecinţă, sănătatea, fericirea, frumuseţea apar ca ceva ce a luat naştere prin îmbinarea unor astfel de contrarii. Însă Platon spune : ceea ce este produs astfel presupune ceva prin care este produs al treilea ce, presupune cauza ; aceasta este mai excelentă decît cele prin a căror acţiune ia naştere aşa ceva. Astfel, avem patru determinaţii : în primul rînd, nemărginitul, nedeterminatul ; în al doilea rînd, delimitatul, măsura, determinaţia, limita care presupun înţelepciunea ; a treia determinaţie este amestecul făcut din ambele, este ceea ce e numai produs ; a patra este cauza **, iar aceasta este în ea tocmai unitatea celor deosebiţi, subiectivitatea, puterea, dominaţia peste contrarii, care are forţa să suporte în sine contrariile. Acest [principiu] puternic, tare, [principiul] spiritual, este ceea ce poate suporta în sine opoziţia ; spiritul poate suporta contradicţia supremă ; [principiul] slab corporal n-o poate, acesta piere îndată ce se ridică altul împotriva lui. Or, cauza aceasta este νοῦς, care guvernează lumea ; frumuseţea lumii în aer, foc, apă şi în general în ceea ce e viu a luat naştere prin νοῦς ***. Aşadar, absolutul este ceea ce într-o unică unitate, este finit şi infinit.

Însă dialectica împlinită, propriu-zisă, este cuprinsă, în *Parmenide*, capodopera cea mai vestită a dialecticii platonice. Sînt reprezentaţi aici Parmenide şi Zenon întîlnindu-se cu Socrate în Atena. Lucrul principal este însă dialectica pe care Platon o pune în gura lui Parmenide şi a lui Zenon. Chiar la început natura acestei dialectici este indicată mai de aproape 241
în felul următor : Platon îl pune pe Parmenide să-l laude pe Socrate astfel : „Am observat că te întreţineai cu Aristotel" — unul dintre interlocutorii prezenţi ; faptul s-ar fi potrivit,

* *Fileb*, pp. 25—26 (pp. 160—163).
** *Ibidem*, pp. 26—27 (pp. 163—165).
*** *Ibidem*, pp. 29—30 (pp. 169—172).

desigur, cu filozoful, dar acesta s-a născut la 16 ani după moartea lui Socrate — „şi, în general, te străduieşti să determini (ὁρίζεσθαι) în ce constă natura frumosului, dreptului, binelui şi a fiecăreia dintre aceste idei. Această năzuinţă a ta" (şi îndeletnicire, ὁρμή) „este frumoasă şi divină. Concentrează-te însă şi te exercită mai mult în acel fel de discuţie ce pare nefolositor şi pe care mulţimea îl numeşte flecăreală" metafizică (ἀδολεσχίας, trăncăneală); „fă acest lucru cît eşti încă tînăr; altfel îţi va scăpa adevărul. — În ce constă acest fel de exerciţiu, întreabă Socrate. — Mi-a plăcut deja la tine faptul că ai spus mai înainte că nu trebuie să ne oprim la cercetarea sensibilului şi a înşelăciunilor lui, ci să considerăm ceea ce numai gîndirea poate prinde şi ceea ce singur există". — Deja mai înainte am observat că oamenii au crezut de totdeauna că adevărul poate fi descoperit numai prin reflectare; cînd reflectăm, găsim gîndul, transformăm ceea ce avem înaintea noastră în modul reprezentării, al credinţei, în gînd. Socrate îi răspunde atunci lui Parmenide: „Aşa am crezut că pot cel mai bine înţelege identicul (*das Gleiche*) şi neidenticul (*das Ungleiche*) şi celelalte determinaţii generale ale lucrurilor — Parmenide răspunde: Bine! Însă, cînd pleci de la o astfel de determinaţie" (asemănarea, identitatea), „tu trebuie să cercetezi nu numai ceea ce decurge dintr-o astfel de presupoziţie, ci trebuie în plus să cercetezi ce rezultă în cazul că ai pleca de la contrariul respectivei determinaţii ca presupoziţie. De exemplu, plecînd de la presupoziţia că există multiplul, trebuie să cercetezi: ce se întîmplă cu multiplul în raportul lui cu el însuşi şi în raportul lui cu unul" (multiplul va fi devenit astfel inversul său însuşi, el se converteşte în unul
212 cînd este privit în determinaţia în care el trebuie să fie privit; şi aceasta este descoperirea admirabilă pe care o face în ce priveşte gîndirea cel ce-şi propune să examineze pentru ele însele astfel de determinaţii); „şi tot astfel ce se întîmplă cu unul în raportul lui cu el însuşi şi în raportul lui cu multiplul". Iată ce trebuie cercetat! „Şi iarăşi, presupunînd contrariul, anume că multiplul nu există, trebuie să cercetăm ce se întîmplă cu unul şi cu multiplul, atît luat fiecare pentru sine, cît şi unul faţă de celălalt. Tot astfel de cercetări trebuie să fie făcute şi cu privire la identitate şi neidentitate, la repaus, şi mişcare, la naştere şi pieire; şi tot aşa în ce priveşte fiinţa însăşi şi nefiinţa. [Trebuie să cercetezi] ce este fiecare pentru sine şi care este relaţia lor cînd plecăm de la una dintre ele sau cînd plecăm de la cealaltă. După ce te vei fi desăvîrşit în aceste exerciţii, vei

fi în stare să cunoşti adevărul esenţial"*. Atît de mare preţ pune Platon pe cercetarea dialectică. Ea nu este cercetare a exteriorului, ci numai a ceea ce trebuie să fie considerat ca determinaţie. Prin urmare, acestea sînt gîndurile pure, ele sînt conţinutul ; cercetarea lor este vie, ele nu sînt moarte, se mişcă. Iar mişcarea gîndurilor pure constă în faptul că ele se transformă în propriul lor altul ; astfel ele arată că numai unitatea lor este cu adevărat justificată.

Despre sensul unităţii unului cu multiplul, Platon îl pune pe Socrate să spună : „Dacă cineva îmi demonstrează că eu sînt unul şi multiplu, nu mă mir㠄 Anume, întrucît îmi arată că sînt un multiplu şi indică partea mea dreaptă, pe cea stîngă, partea de sus, pe cea de jos, pe cea din faţă şi pe cea dinapoi, el dovedeşte că în mine este inerent multiplul ; şi iarăşi unitatea, deoarece dintre noi şapte eu sînt unul. Tot aşa cu privire la piatră şi la lemn etc. Însă m-aş minuna dacă cineva ar determina mai întîi ideile de identitate şi neidentitate, multiplicitate şi unitate, repaus şi mişcare, fiecare pentru sine (αὐτὰ καθ' αὑτά), şi apoi ar arăta cum ele în ele însele se afirmă ca fiind identice şi ca fiind diferite "**. 243

Rezultatul (ansamblul) acestei cercetări din *Parmenide* este la sfîrşit rezumat astfel : „Fie că unul este sau nu este, el însuşi, ca şi celelalte idei" (fiinţă, apariţie, devenire, repaus, mişcare, naştere, dispariţie etc.) [considerate] „atît pentru ele însele, cît şi în raport una cu alta : totul, deopotrivă este şi nu este, apare şi nu apare"***. Acest rezultat poate părea straniu. Conform reprezentărilor noastre obişnuite, noi sîntem foarte departe de a considera ca idei aceste determinaţii cu totul abstracte : unul, fiinţă, nefiinţă, apariţie, repaus, mişcare etc. ; totuşi aceste determinaţii cu totul generale Platon le consideră ca idei. Acest dialog este, propriu-zis, doctrina pură a ideilor elaborate de Platon. Platon arată despre unul că, deopotrivă, dacă acesta este precum şi dacă nu este, ca identic cu sine şi neidentic cu sine, precum şi ca mişcare, ori ca repaus, ca naştere şi pieire ; el este şi nu este ; sau unitatea, precum şi toate aceste idei pure deopotrivă şi sînt şi nu sînt, unul fiind atît unul, cît şi multiplul. În propoziţia „unul este" se cuprinde şi „unul nu este unul, ci multiplul", şi invers : „multiplul este" spune în acelaşi timp : „multiplul nu este multiplul, ci e unul". Ele se

* *Parmenide*, pp. 135—136 (pp. 21—23).
** *Ibidem*, p. 129 (pp. 9—10).
*** *Ibidem*, p. 166 (p. 84).

dovedesc a fi dialectice, ele sînt în mod esențial identitatea cu al lor altul, și acesta este adevărul. Un exemplu avem în devenire: în devenire este ființă și neființă, adevărul ambelor este devenirea, ea e unitatea ambelor ca inseparabile, și totuși și ca deosebite; fiindcă ființa nu este devenire; și nici neființa nu e devenire.

După cele spuse, acest rezultat ni se înfățișează ca fiind de natură negativă, încît el — ca ceea ce e într-adevăr prim
244 (*prius*) — nu este afirmativ, nu e negație a negației; această afirmație aici nu este exprimată. Acest rezultat al lui *Parmenide* poate să nu ne mulțumească. Cu toate acestea, neoplatonicii, și mai cu seamă Proclus, au considerat tocmai această elaborare aflată în *Parmenide* ca adevărata teologie, ca adevărata dezvelire a tuturor misterelor esenței divine; și ea nu poate fi considerată ca altceva. (În aparență, lucrurile nu par a fi așa; Tiedemann* spune că nici vorbă nu poate fi de așa ceva, ci numai de exaltare neoplatonică.) Deoarece prin Dumnezeu înțelegem esența absolută a tuturor lucrurilor; această esență absolută este, în conceptul ei simplu tocmai unitatea și mișcarea acestor esențialități pure, unitatea și mișcarea ideilor unului și multiplului etc. Esența divină este ideea în genere așa cum există ea, fie pentru conștiința sensibilă, fie pentru intelect, pentru gîndire. Întrucît Ideea este ceea-ce-se-gîndește absolut-pe-sine-însuși (*das absolute Sichselbstdenkende*), ea e activitatea gîndirii în sine; iar dialectica, de asemenea, nu este altceva decît activitatea gîndirii ce-se-gîndește-pe-sine în sine însăși. Această legătură neoplatonicii o considerau ca fiind numai de natură metafizică și au recunoscut în ea teologia, dezvoltarea misterelor esenței divine.

Însă aici apare echivocul deja semnalat de noi, echivoc ce trebuie lămurit aici mai precis, anume că prin Dumnezeu și prin esența lucrurilor pot fi înțelese două lucruri: α) Cînd spunem „esența lucrurilor" și înțelegem prin aceasta unitatea, care este tot atît de nemijlocit multiplicitate, e ființă și tot atît de nemijlocit neființă, este devenire, mișcare și așa mai departe, s-ar părea că prin aceasta e determinată numai esența nemijlocită a acestor lucruri nemijlocit prezente și că această doctrină a esenței, această ontologie, este încă diferită de cunoașterea lui Dumnezeu și de teologie. Aceste esențialități
245 simple și raporturile și mișcarea lor par a exprima numai mo-

* Platon, *Argumenta*, p. 340.

mente ce țin de ceea ce ne stă înainte (ele însele sînt simple și nemijlocite) și nu spiritul; aceasta fiindcă, astfel gîndite, lipsește un moment pe care-l gîndim cînd e vorba de Dumnezeu. Însă spiritul, esența cu adevărat absolută, nu este doar ce este simplu și nemijlocit în genere, ci este ceea ce se reflectă pe sine în sine, aceea pentru care există, în opoziția sa, unitatea sa și a contrariului său; dar amintitele momente și mișcarea lor nu înfățișează esența divină ca fiind astfel: aceste momente apar ca nereflectate.

β) Dacă, pe de o parte, aceste abstracții simple sînt luate ca esențialități simple care sînt nemijlocite și cărora le lipsește reflectarea în ele însele, pe de altă parte ele pot fi luate și ca concepte pure, aparținînd purei reflectări în sine însăși. Atunci le lipsește realitatea, iar mișcarea lor trece în acest caz drept hoinăreală goală în mijlocul unor abstracții goale, care aparțin numai reflexiei și sînt lipsite de realitate. Noi trebuie să cunoaștem natura cunoașterii și a științei, pentru a avea în concept tot ce este cuprins în ea. Însă trebuie să ne dăm seama că conceptul nu este nici numai ceea ce e nemijlocit în adevăr, deși el este ceea ce e simplu — dar simplitatea lui e de natură spirituală, el e, esențial, gîndul reîntors în sine (nemijlocit este numai acest roșu etc.) — și nici numai ceea ce se reflectă pe sine în sine, numai lucrul conștiinței, ci el există și în sine, adică este esență obiectivă. Simplitatea este mod nemijlocit de a fi, ființă-în-sine, e astfel toată realitatea. Această conștiință despre natura conceptului Platon nu a exprimat-o însă în chip atît de determinat și astfel el n-a exprimat nici faptul că această esență a lucrurilor este identică cu esența divină. Pentru esența divină noi pretindem ca la esență sau ființă să se adauge această reflectare în sine însăși, iar la reflectarea în sine să se adauge ființa sau esența. Dar, propriu-zis, la Platon acest lucru doar în cuvinte nu este exprimat, căci lucrul însuși este în tot cazul prezent; deosebirea aceasta de vorbire ține [246]
numai de modul reprezentării și al conceptului.

Pe de o parte, această reflectare în sine, spiritualul, conceptul, este prezent în speculația lui Platon. Deoarece unitatea multiplului cu unul etc. este tocmai această individualitate în diferență, acest mod-de-a-fi-reîntors-în-sine (*dieß Insichzurückgekehrtsein*), în contrariul său, acest contrariu care se află în sine însuși. Esența lumii este în chip esențial această mișcare de reîntoarcere în sine a ceea ce s-a reîntors în sine (*diese in sich zurückkehrende Bewegung des Insichzurückgekehrten*).

Pe de altă parte însă, tocmai pentru acest motiv, acest mod-de-a-fi-reflectat-în-sine, ca Dumnezeu, rămîne încă la Platon conform modului reprezentării, ceva separat de Dumnezeu; şi în expunerea pe care el o face în *Timaios* despre naşterea naturii apar astfel ca distincte, Dumnezeu şi esenţa lucrurilor. Această esenţă a lumii o vom cunoaşte mai de aproape în filozofia naturii elaborată de Platon.

Totuşi, dialectica lui Platon nu poate fi considerată ca desăvîrşită sub toate aspectele ei. În ea este mai cu seamă vorba să se demonstreze că, în timp ce, de exemplu, este afirmat numai unul, în acesta însuşi este conţinută determinaţia multiplului sau că în multiplu este cuprinsă determinaţia unităţii, în timp ce îl considerăm. Nu se poate spune că acest mod riguros poate fi constatat în toate mişcările dialectice ale gîndirii lui Platon, ci adesea în dialectica sa pătrund consideraţii exterioare. De exemplu, Parmenide spune: „Unul este; rezultă de aici că unul nu este identic cu este, încît unul şi este sînt deosebite. Prin urmare, în propoziţia «unul este» se află diferenţa; astfel în ea se află multiplul, şi deci o dată cu unul spun şi multiplul"*. Fără îndoială, această dialectică este justă, dar ea nu e cu totul pură, întrucît pleacă de la o atare legătură între două determinaţii.

247 Cînd Platon vorbeşte despre bine, frumos, el vorbeşte despre idei concrete. Însă există numai o unică idee. Pînă la astfel de idei concrete mai este încă mult cînd pleci de la abstracţii ca fiinţă, nefiinţă, unitate, multiplicitate. Ducerea înainte a acestor gînduri abstracte pînă la frumuseţe, adevăr, moralitate n-a înfăptuit-o Platon; la el lipseşte această dezvoltare, această proliferare. Însă chiar în cunoaşterea acelor determinaţii abstracte înseşi rezidă cel puţin criteriul, izvorul pentru concret. În *Fileb* este astfel considerat principiul senzaţiei, al plăcerii; această cercetare este deja concretă. Vechii filozofi au ştiut foarte bine ce aveau în astfel de gînduri abstracte în sprijinul concretului. În principiul atomist al unităţii şi multiplicităţii găsim astfel izvorul unei construcţii a statului; determinaţia ultimă de gîndire a unor astfel de principii ale statului este tocmai logicul. În cuprinsul unei astfel de filozofii pure, cei vechi nu urmăreau scopul pe care-l urmărim noi; în general, ei nu şi-au propus, ca noi, drept scop consecvenţa metafizică, nu şi-au pus-o ca problemă. Noi avem prelucrare concretă,

* *Parmenide*, p. 142 (pp. 35–36).

material, vrem să punem regulă în acest material. La Platon, filozofia conţine indicarea direcţiei în care trebuie să se angajeze individul pentru a cunoaşte cutare şi cutare lucru; însă în general Platon situează fericirea absolută pentru sine, însăşi viaţa fericită, în contemplarea (în viaţă) a acelor obiecte divine*. Această viaţă este contemplativă, ea pare fără scop, toate interesele au dispărut. A trăi liber în împărăţia gîndului a fost pentru antici scop în sine şi pentru sine; şi ei şi-au dat seama că numai în gîndire este libertate. Cu Platon a început şi străduinţa de a cunoaşte lucruri mai precise. Materialul general al cunoaşterii a început să se diferenţieze în măsură mai mare. Avem dialoguri care se ocupă cu gîndul pur; în *Timaios* găsim filozofie a naturii, în *Republica*, găsim etică.

2. FILOZOFIA NATURII

248

În *Timaios* apare ideea în determinarea ei mai precis exprimată; determinaţiile fundamentale ale filozofiei naturii elaborate de Platon se găsesc în *Timaios*. Numai că noi nu putem intra în expunerea amănuntelor, a conţinuturilor mai speciale; de altminteri, acestea şi prezintă puţin interes. Platon a luat mult de la pitagoricieni; cît anume a luat de la ei nu poate fi precizat. *Timaios* este, fără nici o îndoială, prelucrarea unei opere care, propriu-zis, a fost elaborată de un pitagorician. Alţii, dimpotrivă, au spus că *Timaios* ar fi numai un extras făcut de un pitagorician dintr-o operă mai mare a lui Platon. Dar prima presupunere este mai verosimilă. *Timaios* a fost socotit în toate timpurile ca cel mai dificil şi mai obscur dintre dialogurile platonice. (Mai cu seamă acolo unde Platon intră în fiziologie, cele expuse nu corespund absolut de loc cunoştinţelor noastre, cu toate că trebuie să admirăm excelentele vederi ale lui Platon, atît de puţin înţelese de moderni.) Această dificultate este cauzată: α) pe de o parte, de amestecul exterior, deja semnalat, al cunoaşterii conceptuale cu reprezentarea; vom vedea îndată amestecate aici numerele pitagoriciene; β) mai ales însă, pe de altă parte, de natura filozofică a lucrului însuşi, de care Platon încă nu-şi dăduse seama. Această a doua dificultate provine din ordonarea întregului. Anume, ceea ce bate aici de îndată la ochi este

* *Fileb*, p. 33 (p. 178).

faptul că Platon se întrerupe de mai multe ori, pare a se întoarce înapoi şi a începe din nou de la capăt. Acest fapt i-a determinat pe critici, de exemplu pe însuşi Wolf din Halle*, şi pe alţii care nu ştiu să-l ia în înţeles filozofic să considere acest dialog ca pe o colecţie de fragmente sau de mai multe opere, fragmente cusute în mod exterior laolaltă, sau ca pe o
249 operă în care ar fi fost intercalate în conţinutul platonic multe elemente străine. (Wolf, în cadrul unor întreţineri orale, şi-a exprimat părerea că din faptul semnalat reiese că acest dialog, asemenea lui Homer al său, ar fi compus din bucăţi diferite.) Însă, cu toate că legătura interioară apare ca nemetodică — Platon însuşi cere adesea scuze pentru aceste complicaţii —, vom vedea în ansamblu cum expunerea se desface cu necesitate în bucăţi şi ce anume face necesară întoarcerea la punctul de pornire. (Pentru aceste repetate reveniri se poate indica un temei mai profund.)

Expunerea esenţei naturii sau a devenirii lumii, Platon o începe în felul următor : „Dumnezeu este binele" (τὸ ἀγαθόν, binele se află în fruntea ideilor platonice, aşa cum a scris Aristotel despre idei şi despre bine acolo unde a tratat despre învăţătura platonică); „binele însă nu are în nici un chip vreo oarecare invidie în el; de aceea el a voit să facă lumea cît mai asemănătoare cu el" **. Aici Dumnezeu este încă fără determinaţie; în *Timaios*, Platon începe totuşi de la capăt de mai multe ori. Gîndul că Dumnezeu nu are invidie în el este, fără îndoială, un gînd mare, frumos, adevărat, naiv. Dimpotrivă, la cei mai vechi, *nemesis*, *dike*, soarta, invidia, este unica determinaţie a zeilor, faptul că ei coboară tot ce e mare, îl diminuează, nu pot suferi ceea ce e valoros, sublim. Filozofii de mai tîrziu, nobili, au combătut această concepţie. În simpla reprezentare de *nemesis* nu este cuprinsă încă nici o determinaţie morală. Pedeapsa, impunerea moralităţii împotriva imoralităţii, este o coborîre a ceea ce depăşeşte măsura; însă această măsură nu este încă reprezentată ca moralitate. Gîndul lui Platon este mult superior concepţiei celor mai mulţi dintre moderni, care susţinînd că Dumnezeu este un Dumnezeu închis, că el nu s-a revelat şi că deci nu ştim nimic despre
250 Dumnezeu, atribuie invidie divinităţii. Căci de ce nu s-ar revela Dumnezeu dacă voim, cît de puţin, să-l luăm în serios? O lu-

* *Prelegeri* din 1805—1806.
** *Timaios*, p. 29 (p. 25).

mină nu pierde nimic dacă este aprinsă alta; astfel pedeapsa în Atena era întemeiată pe interdicție. Dacă cunoașterea lui Dumnezeu ne-ar fi interzisă, așa încît să nu cunoaștem decît ceea ce e finit și să nu putem ajunge la cunoașterea infinitului, atunci Dumnezeu ar fi invidios sau ar fi un nume gol. Căci aceasta nu înseamnă altceva decît că vrem să înlăturăm ce este mai înalt în Dumnezeu și să ne dedicăm meschinelor noastre interese, vederi etc. Această umilință este sacrilegiu, este păcat împotriva spiritului.

Așadar, după Platon, Dumnezeu este lipsit de invidie. Platon continuă: „Dumnezeu găsi dat mai dinainte ceea ce este vizibil (παραλαβών)" — exprimare mitică determinată de nevoia de a începe cu ceva nemijlocit, care însă, așa cum se prezintă, nu poate fi socotit nicidecum ca valabil, — „nu în repaus, ci în mișcare accidentală și dezordonată; și el aduse acel vizibil din starea de dezordine în ordine, întrucît el a considerat-o pe aceasta mai bună decît pe aceea". Conform acestei relatări, lucrurile se înfățișează ca și cum Platon ar fi admis că Dumnezeu ar fi numai δημιοῦργος ordonatorul materiei, iar aceasta ar fi independentă și eternă, găsită de el ca dată în prealabil, ca haos. Dar aceste raporturi nu sînt teze filozofice, dogme ale lui Platon, el nu le ia în serios. Aici Platon a vorbit numai potrivit reprezentării; un astfel de mod de a se exprima nu are conținut filozofic. Avem aici numai o introducere în obiect, pentru a ne conduce la determinații cum este aceea de materie. — Trebuie să știm că, dacă începem în filozofie cu Dumnezeu, ființă, spațiu, timp etc. și vorbim în mod nemijlocit despre ele, acesta este el însuși un conținut care, conform naturii lui, este nemijlocit, mai întîi numai nemijlocit; și trebuie să știm că aceste determinații sînt totodată, ca nemijlocite, în sine nedeterminate. Astfel Dumnezeu este încă nedeterminat, e gol pentru gîndire. În înaintarea sa, Platon ajunge apoi la alte determinații; și abia acestea sînt ideea. Trebuie să rămînem la ceea ce e speculativ la Platon. El spune că Dumnezeu a considerat ordinea ca [251]
fiind mai bună; aceasta este maniera unei exprimări naive. La noi am pretinde îndată ca mai întîi să fie demonstrată existența lui Dumnezeu; și tot atît de puțin am statornici vizibilul. La Platon, acestea sînt mai curînd numai mod naiv de a vorbi; numai ceea ce este demonstrat pornind de aici este adevărata determinație, determinația ideii, care se ivește abia mai tîrziu. Platon continuă: (Dumnezeu).„reflectînd că,

din ceea ce e vizibil (sensibil), neinteligibilul (ἀνόητον) nu poate fi mai frumos decît raționalul, iar inteligența (νοῦς) fără suflet n-ar putea participa la nimic, după acest raționament el așează inteligența în suflet, iar sufletul îl așează în corp", deoarece inteligența n-ar putea participa la vizibil fără de corp; „și le îmbină laolaltă, în așa fel încît lumea a devenit un animal dotat cu suflet și inteligență"*. (Am văzut lucruri asemănătoare în *Fedru.*) Noi avem realitate și νοῦς, — și sufletul, ca legătură a acestor două extreme; aceasta este ceea ce e cu totul adevărat, real.

„Nu există însă decît un singur asemenea animal, deoarece, dacă ar fi două sau mai multe, acestea ar fi numai părți ale totului și deci n-ar exista decît unul **.

Platon trece îndată, mai întîi la determinarea ideii naturii corporale: „Deoarece lumea trebuie să devină corporală, vizibilă și palpabilă, iar fără foc nu poate fi nimic perceput vizual, și fără ceva ferm, fără pămînt, nimic nu poate fi pipăit, Dumnezeu făcu chiar la început focul și pămîntul". Platon introduce elementele acestea într-un mod copilăresc. „Însă numai două elemente nu pot fi unite fără un al treilea, ci trebuie să existe o legătură la mijloc, care le ține îmbinate pe primele două", — una dintre exprimările pure ale lui Platon. „Dar cea mai frumoasă legătură este aceea care îmbină în
252 modul cel mai strîns, într-o unitate, ceea ce ține ea laolaltă și pe sine însăși". Această afirmație este profundă, în ea este conținut conceptul, este conținută ideea. Legătura este subiectivul, individualul, puterea; ea se întinde asupra celuilalt și se face identică cu el. „Această legătură o îndeplinește în chipul cel mai frumos analogia (raportul continuu)". Iar analogia este: „Cînd din trei numere sau mase ori forțe aceea care se află la mijloc se raportă la ultima așa cum se raportă prima la ea, și invers: cum se raportă ultima la cea din mijloc, astfel se raportă aceasta la prima" (a : b = b : c), — „întrucît apoi această mijlocie a devenit prima și ultima, iar ultima și prima, invers, au devenit ambele mijlocii, rezultă că toate sînt, după necesitate, aceleași" (asta înseamnă diferență, care nu este diferență); „însă dacă ele au devenit aceleași, totul va fi una"***. Excelent! Este ceea ce păstrăm și azi în filozofie.

---

* *Timaios*, p. 30 (pp. 25—26).
** *Ibidem*, p. 31 (p. 27).
*** *Ibidem*, pp. 31—32 (pp. 27—28).

Această separare de la care pleacă Platon este raționamentul silogistic, cunoscut din logică. Acest raționament rămîne forma care se înfățișează în silogismul obișnuit, dar ca fiind însuși raționalul. — Diferențele sînt extremele și identitatea este aceea care le îmbină în unitate. Raționamentul silogistic este speculativul, care în extreme se îmbină cu sine însuși, întrucît toți termenii parcurg toate locurile. În raționament este conținută întreaga raționalitate, ideea, cel puțin în chip exterior. De aceea este nedrept să se vorbească rău despre silogism și să nu fie recunoscut ca supremă formă absolută. Sub aspectul lui de raționament al intelectului, dimpotrivă, este cu dreptate să fie repudiat. Acesta nu are o astfel de mijlocie : fiecare dintre diferențe trece aici drept independență, deosebită, în formă proprie, de sine stătătoare, avînd o determinație particulară față de celelalte. Această situație este suprimată în filozofia platonică, unde speculativul constituie 253
forma proprie, adevărată a raționamentului silogistic. Mediul îmbină în unitate, în chipul cel mai desăvîrșit, extremele ; acestea nu rămîn independente nici față de ele însele, nici față de mediu. Aceasta [sau mijlocia] devine ambele extreme, iar ele devin mediu ; abia atunci rezultă că toate [extremele și mediul] sînt aceeași, conform necesității, și este astfel constituită unitatea. În raționamentul intelectului, din contra, această unitate este numai unitatea unor determinații luate în mod esențial ca diferite și care rămîn așa ; aici, un subiect, o determinație, este îmbinată cu alta sau chiar „un concept cu un altul" cu ajutorul termenului mediu. Dar lucrul principal este identitatea, sau faptul că în termenul mediu subiectul este îmbinat cu sine însuși și nu cu altceva. În silogismul rațiunii este, așadar, reprezentat un subiect, un conținut, îmbinîndu-se pe sine cu sine însuși prin altul și în altul ; aceasta provine din faptul că extremele au devenit identice : una dintre ele se îmbină cu cealaltă, dar ca fiind identică cu ea. Cu alte cuvinte, aceasta este natura lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este luat ca subiect, aceasta înseamnă că el creează pe fiul său, creează lumea, se realizează în această realitate, care apare ca altceva, dar în ea el rămîne identic cu sine, șterge păcatul și se îmbină în acest altceva numai cu sine însuși ; numai astfel este Dumnezeu spirit. Dacă așezăm nemijlocitul deasupra mijlocitului și spunea apoi că acțiunea lui Dumnezeu este nemijlocită, aceasta are un bun temei ; dar faptul concret este că Dumnezeu este un raționament care se îmbină pe sine cu sine

însuşi. În consecinţă, filozofia platonică conţine în ea cele mai înalte gînduri. Fără îndoială, acestea sînt numai gînduri pure, dar care conţin în ele totul; şi în toate formele concrete ceea ce importă sînt numai determinaţiile de gîndire. Aceste forme, de la Platon încoace, au rămas vreo două mii de ani în paragină în religia creştină, ele n-au trecut ca gînduri, ba ele au fost considerate ca valori împrumutate pe nedrept de la Platon,
254 pînă ce în timpul mai nou am început să pricepem că aceste determinaţii platonice conţin în ele conceptul, natura şi pe Dumnezeu.

Platon continuă apoi: în acest cîmp al vizibilului existau, aşadar, ca extreme pămîntul şi focul, solidul şi viul. „Fiindcă solidul are nevoie de două mijlocii" (gînd important: în loc de trei, avem în natură patru termeni, mediul este dublat), „deoarece el nu are numai lăţime, ci şi adîncime" (propriu-zis, patru dimensiuni, întrucît punctul este îmbinat cu corpul solid prin linie şi suprafaţă), „Dumnezeu a aşezat între foc şi pămînt, aer şi apă" (iarăşi o determinare cu semnificaţie logică adîncă, deoarece această mijlocie, ca diferenţă, trebuie să fie îndreptată, în diferenţa sa, spre ambele extreme, să fie diferenţiată în sine însăşi); „şi anume conform u n u i raport, încît focul se raportă la aer ca aerul la apă şi apoi aerul la apă ca apa la pămînt"*. — Avem astfel o mijlocie scindată; şi numărul patru, pe care-l întîlnim aici este în natură un număr cardinal principal. Cauza pentru care ceea ce în silogismul raţiunii este numai trinitate devine patru în natură rezidă în ceea ce ţine de aceasta, întrucît ceea ce în gînd este nemijlocit unul în natură se scindează. Anume, mijlocia ca opoziţie este dublă. Una este Dumnezeu, a doua este mediatorul, este fiul, a treia este spiritul: aici mijlocia e simplă. Însă în natură opoziţia, ca să existe ca opoziţie, este ea însăşi un ce dublu; astfel, dacă numărăm, avem patru. Acest lucru are loc şi la reprezentarea lui Dumnezeu. Întrucît o aplicăm la lume, avem ca mijlocie natura şi spiritul existent — natura ca atare şi spiritul exis-
255 tent, reîntoarcerea naturii, calea reîntoarcerii; iar reîntoarcerea împlinită (*das Zurückgekehrtsein*) este spiritul. Acest proces viu — această diferenţiere şi afirmare a diferenţiatului ca identic cu sine —, acesta este Dumnezeu cel viu.

Platon spune mai departe: „Prin această unitate a fost făcută lumea vizibilă şi palpabilă. Prin faptul că Dumnezeu

* *Timaios*, p. 32 (p. 28).

i-a dat aceste elemente" — că e vorba de foc etc. nu are aici, propriu-zis nici o semnificaţie — „întregi şi nedivizate, lumea este perfectă, nu îmbătrîneşte şi nu se îmbolnăveşte. Căci bătrîneţea şi boala iau naştere numai prin faptul că asupra unui corp oarecare acţionează din afară, depăşind măsura, astfel de elemente. Însă nu acesta este cazul aici, deoarece lumea conţine aceste elemente cu totul în sine şi deci nu poate veni nimic din afară. Forma lumii este cea sferică" (cum de altfel era ea la Parmenide şi la pitagoricieni), ca „cea mai desăvîrşită formă, care le conţine în ea pe toate celelalte; ea este perfect netedă, căci nimic nu este în ea îndreptat spre exterior, nici o diferenţă faţă de altceva; ea, lumea, nu are nevoie de membre". — Finitatea constă în faptul că există o deosebire, o exterioritate, pentru un obiect oarecare. Există şi înăuntrul ideii determinarea, delimitarea, diferenţierea, alteritatea, dar acestea sînt în acelaşi timp dizolvate, cuprinse, ţinute în unitate; astfel avem aici o diferenţă prin care nu ia naştere nici o finitate, căci această diferenţă este în acelaşi timp suprimată. Aşadar, finitatea este cuprinsă în infinitatea însăşi; acesta este un gînd mare. — „Dintre cele şapte mişcări, Dumnezeu i-a dat lumii pe cea mai adecvată, anume pe cea care se potriveşte mai bine cu inteligenţa şi cu conştiinţa, mişcarea circulară; pe celelalte şase mişcări el le-a despărţit de ea, eliberînd-o de natura lor dezordonată" (înainte şi înapoi)*. Acestea sînt spuse numai în termeni generali.

Mai departe: „Cum Dumnezeu a voit să facă lumea asemenea lui însuşi, s-o facă să fie Dumnezeu, el i-a dat sufletul, pe care l-a aşezat în mijlocul ei şi l-a răspîndit în întreg cuprinsul ei" (sufletul lumii), „cuprins pe care l-a învelit cu 256
suflet şi pe din afară" (astfel lumea este o totalitate), „realizînd, în felul acesta, această fiinţă care îşi ajunge sieşi, nu are nevoie de altul, se cunoaşte pe sine însăşi şi îşi este sieşi prietenă. Şi astfel, prin mijlocirea tuturor celor de mai sus, a dat naştere Dumnezeu lumii ca unui Dumnezeu fericit" **. Putem spune că aici Platon are o reprezentare precisă despre Dumnezeu; abia aici avem adevărul, avem cunoaşterea Ideii. Însă primul Dumnezeu este încă nedeterminat. Noi trebuie să ne angajăm în mod conştient pe acest drum, să ne dăm seama că ceea ce e prim, fie fiinţă, fie Dumnezeu este nede-

* *Timaios*, pp. 32—34 (pp. 28—31).
** *Ibidem*, p. 34 (p. 31).

terminat. Abia acest al doilea Dumnezeu, cel creat, este adevărul; acel prim este un cuvînt, — început după felul de a vorbi al purei reprezentări, ca simplă ipoteză, presupoziție a reprezentării. Cînd Dumnezeu era numai binele, el era numai nume, încă nu era ceea ce se determină pe sine însuși și e determinat în sine. Așadar, mijlocia este adevărul. De aceea, dacă, fiindcă am plecat întîi de la materie, am vrea să credem, ca urmare, că Platon ar fi considerat materia ca independentă, această părere ar fi, potrivit celor adineauri relatate, falsă. Ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine, preafericitul, este abia acest Dumnezeu, această identitate.

„Acum, dacă am vorbit despre suflet la urmă, nu înseamnă", spune Platon „că sufletul este cel din urmă, ci acesta ține numai de felul nostru de a vorbi; sufletul este elementul dominant, regal, iar elementul corporal este cel ce ascultă de suflet"; elementul corporal nu este cel de sine stătător, cel etern. Aceasta este naivitatea lui Platon; el atribuie acestea felului de a vorbi. Ceea ce apare aici ca accidental este apoi, iarăși, necesar: este necesar să se înceapă cu ceea ce e nemijlocit și numai apoi să se ajungă la concret. Cum am semnalat deja, putem găsi deci în astfel de expuneri ale lui Platon contradicții; dar ceea ce importă este ce prezintă el ca adevăr. Mai de aproape
257 natura ideii platonice ne va arăta următoarele. — Anume Platon spune: „Esența sufletului a fost creată în felul următor". Aici avem, propriu-zis, aceeași idee pe care am avut-o cînd a fost vorba de natura corporalului. Pasajul acesta este unul dintre cele mai vestite, dintre cele mai profunde ale lui Platon. Anume, „din esența nedivizată și veșnic identică cu sine, și apoi din esența divizată proprie corpurilor, Dumnezeu a îmbinat un al treilea fel de esență ca mijlocie, care este de natura identicului-cu-sine-însuși și de natura altului". Ceea-ce-e-divizat se numește la Platon și altul ca atare, — nu altul a ceva oarecare. "Și astfel Dumnezeu a făcut din suflet ceva ce se află exact la mijloc între nedivizat și divizat". — Acum vin determinațiile abstracte: Unul este identitatea, Altul este τὸ ἕτερον, altul în el însuși, multiplul sau neidenticul, opoziția, diferența. Dacă spunem: „Dumnezeu, absolutul, este identitatea identicului cu neidenticul", sîntem învinuiți de barbarie, de scolastică. Cei ce ridică un astfel de reproș îl laudă la superlativ pe Platon; și cu toate acestea și el a determinat adevărul tot așa. „Și luînd aceste trei esențe afirmate ca diferite, Dumnezeu le-a unit pe toate într-o unică idee" (ele nu

sînt trei : a treia nu este o a treia față de celelalte), „întrucît natura altului, care e greu de amestecat, el a potrivit-o cu forța în ceea-ce-este-identic-cu-sine". Fără îndoială, aceasta este violența conceptului care idealizează multiplul, exterioritatea reciprocă, și o pune ca pe ceva ideal. Tocmai aceasta este și violența care se face intelectului cînd i se propune așa ceva. În simpla reflectare în sine, în simpla reluare a acelui început în care ele sînt separate, acele momente sînt : identicul-cu-sine-însuși (el însuși moment), altul ; — al treilea : unirea lor, dar înfățișîndu-se ca disociabilă și nu reîntorcîndu-se în prima unitate. Nu trebuie să întrebăm dacă materia (altul) este veșnică. „Amestecînd-o cu esența (οὐσία) și făcînd din toate trei una, el diviză acest întreg iarăși în părți, în atîtea cîte se cuveneau" *. Dacă comparăm această substanță a su- 258
fletului cu aceea a lumii vizibile, ea este aceeași. Și acest unic întreg este substanța abia acum sistematizată, adevărata materie sau esență, materia absolută care este divizată în sine (o unitate permanentă și indivizibilă a unului cu multiplul) ; nu trebuie căutată altă substanță.

Această subiectivitate Platon a divizat-o deci iarăși, iar felul diviziunii este exprimat conform unor determinații numerice. Aici apar reprezentări pitagoreice. (Părinții bisericii au găsit la Platon trinitatea ; ei au voit s-o cuprindă în gînduri, s-o demonstreze, s-o producă din gîndire : așadar, la Platon adevărul are aceeași determinare ca și trinitatea. Însă la Platon nu trebuie să ne oprim la reprezentarea că Dumnezeu a găsit ceva dat în prealabil, că a luat, ci trebuie să rămînem la concept. Acest Dumnezeu despre care vorbește Platon nu este gînd, ci reprezentare.) Această diviziune conține vestitele numere platonice (cum le numește Cicero, care nu înțelege nimic din ele), care originar aparțin, fără îndoială, pitagoricienilor, numere cu care și-au bătut mult capul anticii și modernii, și Kepler, încă în a sa *Harmonia mundi*, dar pe care, propriu-zis, încă nimeni nu le-a înțeles. A le înțelege ar însemna un dublu lucru : pe de o parte, cunoașterea semnificației lor speculative, a conceptului lor. Însă, cum notam deja cînd a fost vorba de pitagoricieni, aceste diferențe numerice oferă numai un concept nedeterminat al diferenței și numai în primele numere ; dar unde raporturile devin mai complicate, ele sînt în general incapabile să indice mai precis diferența. În

* *Timaios*, pp. 34—35 (pp. 31—32).

al doilea rînd, fiind vorba de numere, ele exprimă ca atare diferenţe de mărime, diferenţe ale sensibilului. Sistemul mărimilor vizibile — şi sistemul ceresc este acela în care apare
259 mărimea în forma ei cea mai pură, mai liberă, nesubjugată de calitativ, cum apare ea oriunde trebuie să fie mai mult prezentă — ar trebui să corespundă acestor numere. Dar aceste sfere numerice vii sînt şi ele înseşi sisteme ale multor momente : mărime a distanţei, a vitezei, precum şi a masei. Nici unul dintre aceste momente nu poate fi reprezentat ca o serie, comparat cu o serie a unor numere simple, deoarece seria nu poate conţine, ca membri ai ei, decît sistemul acestor momente întregi. Or, dacă numerele platonice ar fi şi elementele oricărui astfel de sistem, nu atît acest element ar fi cel despre care ar fi vorba, cît raportul momentelor, care se diferenţiază în mişcare, ceea ce trebuie înţeles ca întreg, fiind ceea ce este cu adevărat interesant şi raţional. Noi avem de indicat istoric, pe scurt, esenţialul. Tratarea temeinică a chestiunii este făcută de Böckh în *Studiile* lui Daub şi Kreuzer.

Seria fundamentală este foarte simplă. „Mai întîi Dumnezeu a luat din întreg o parte ; după aceea a luat partea a doua, dublul primei părţi ; porţiunea a treia, egală cu de 1½ ori porţiunea a doua şi triplul primei porţiuni ; porţiunea următoare : dublul porţiunii a doua ; porţiunea a cincea ; triplul părţii a treia ; porţiunea a şasea egală cu de opt ori partea primă ; a şaptea, cu 26 mai mare decît porţiunea primă. Aşadar, seria este 1 ; 2 ; 3 ; apoi 4, pătratul lui 2 ; 9, pătratul lui 3 ; 8, cubul lui 2 ; şi 27, cubul lui 3. „După aceea Dumnezeu a împlinit intervalele (raporturile) duble (1 :2) şi triple (1 :3), tăind din nou porţiuni din întreg. Aceste porţiuni el le-a aşezat în intervale astfel încît să fie în fiecare interval două mijlocii sau medii [1], dintre care prima depăşeşte sau e depăşită de fiecare extremă cu aceeaşi fracţiune, iar a doua depăşeşte o extremă cu o cantitate egală cu cea cu care este ea însăşi depăşită de cealaltă" ; prima este o progresie geometrică continuă, a doua e o progresie aritmetică. Prima mijocie sau medie este rezultat al pătratelor (1 :√2 :2) ; a doua o avem, de exemplu, cînd
260 1½ este mijlocia între 1 şi 2. În felul acesta iau naştere noi raporturi, acestea sînt intercalate între primele raporturi într-un

[1] Termenul grec, redat de Hegel prin *Mittlere* sau *Mitte*, este μεσότης. În limbajul matematic elen se numea astfel o serie de trei termeni formînd o progresie continuă ; la fel se mai numea şi termenul mediu care uneşte cele două extreme ale progresiei. (*Nota trad.*)

fel particular, mai greu, care este indicat, dar intercalarea se face în aşa fel încît „pretutindeni a rămas un rest. Iar ultimul raport numeric (ὅρος) este 256 : 243", sau $2^8 : 3^5$. — Însă nu se ajunge departe cu astfel de raporturi numerice ; acestea nu oferă nimic pentru concept, pentru idee. Raporturile, legile naturii, nu se lasă exprimate prin aceste numere seci. Ele exprimă relaţii empirice care nu constituie determinaţia fundamentală, în măsurile naturii. Platon spune apoi : „Această întreagă serie Dumnezeu a tăiat-o, după lungimea ei, în două părţi, le-a pus în cruce una peste alta (X), le-a îndoit capetele formînd un cerc şi le-a învestit cu o mişcare uniformă : obţinînd un cerc interior şi unul exterior, cercul exterior ca rotaţie a identicului-cu-sine însuşi, cel exterior ca revoluţie a alterităţii sau a neidenticului-cu-sine, primul cerc fiind dominant, neîmpărţit. Însă pe cel interior Dumnezeu l-a divizat iarăşi în şapte cercuri, conform amintitelor proporţii, dintre care trei se învîrtesc cu viteză egală, iar patru cu viteză neegală între ele şi faţă de primele trei. Acesta este deci sistemul sufletului, înăuntrul căruia este plăsmuit tot ce e corporal. Sufletul este mijlocul, pătrunde întregul şi-l învelește totodată şi din afară şi se mişcă în sine însuşi, avînd astfel în sine însuşi temeiul divin al unei vieţi neîncetate şi raţionale" *.

Toate acestea nu sînt cu totul lipsite de confuzii. Cînd e vorba de ideea universului corporal, este deja încorporat acestuia sufletul ca simplul care îl învelește. Nu trebuie reţinut de aici decît ceea ce e general. α) Esenţa corporalului şi a sufletului este unitatea în diferenţă. β) Această esenţă este dublă : αα) ea însăşi, în sine şi pentru sine, este afirmată în diferenţă ; 261
înăuntrul unului ea se sistematizează în multe momente, care sînt însă mişcări, şi ββ) ea este realitate ; — ambele, acest întreg în opoziţie, alcătuit din suflet şi corporalitate, şi această esenţă, sînt iarăşi una. Spiritul este ceea ce pătrunde, e mijlocul sferei, este extinderea şi ceea ce învelește ; corporalul este înăuntrul lui, adică este opus spiritului, este diferenţa acestuia, după cum totodată este şi el însuşi.

Aceasta este determinarea generală a sufletului, care o instalat în lume şi o guvernează ; şi întrucît substanţialul, ceea ce este materie, este asemenea cu el, este afirmată identitatea lui în sine. Sufletul este aceeaşi fiinţă ca şi universul vizibil ; aceleaşi momente constituie realitatea lor. (Dumnezeu ca

* *Timaios*, pp. 35—36 (pp. 32—34).

substanță absolută nu vede altceva decît pe sine însuși.) De aceea Platon descrie relația sufletului cu esența obiectivă astfel încît, „cînd el atinge unul dintre momentele ei, fie substanța divizibilă, fie pe cea indivizibilă, și reflectîndu-se pe sine în sine, el discută despre ele, el deosebește ce constituie în ea identicul sau ce e neidenticul, cum, unde și cînd se raportă cele singulare unele la altele și la general. Cînd cercul sensibilului se desfășoară just și se face cunoscut întregului suflet al său, iau naștere păreri adevărate și convingeri juste" (cînd „diferitele" cercuri ale cursului lumii se dovedesc a fi în concordanță cu modul-de-a-fi-în-sine al spiritului). „Iar cînd sufletul se îndreaptă spre ceea ce e rațional și cercul identicului se face cunoscut pe sine, gîndul se desăvîrșește, devenind știință" *.

Aceasta este deci ideea, esența lumii, ca esență a lui Dumnezeu preafericit în sine însuși. Abia aici, potrivit acestei idei, își face apariția lumea, abia aici este împlinită ideea întregului,
262 Pînă aici apăruse numai esența sensibilului și încă nu lumea ca lume sensibilă; cu toate că vorbise deja acolo despre foc etc., Platon nu arătase decît esența. Aici el pare că începe să relateze de la capăt ceea ce a tratat deja, dar acolo tratase numai despre esență; termeni ca „foc" etc. ar fi fost mai bine să-i fi lăsat la o parte.

Platon continuă apoi: Această lume divină el o numește încă „model care există numai în gînd (νοητόν) și în identitate cu sine însuși". Acest întreg el îl opune iarăși sie însuși, astfel încît este „un al doilea, care e copia celui dintîi, lumea care a luat naștere și e vizibilă" **. Acest al doilea este sistemul mișcărilor cerești, cel dintîi este „viața veșnică. Ceea ce ia naștere și are în el devenire nu este posibil să fie făcut complet asemenea acestuia" (asemenea primei idei, veșnicului). „Este înfăptuită însă o imagine mobilă a veșnicului, care rămîne în unitate; și această imagine veșnică, care se mișcă potrivit numărului (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα), este ceea ce numim timp". Platon spune despre timp: „Obișnuim să numim, să facem din «a fost» și din «va fi» părți ale timpului și transpunem în esență absolută a timpului aceste diferențe ale schimbării ce se produce în timp (περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν). Însă timpul adevărat este veșnic, sau el este prezentul; căci substanța nu este nici mai bătrînă, nici mai tînără; și tot așa

* *Timaios*, p. 37 (p. 35).
** *Ibidem*, p. 48 (p. 57).

timpul, ca icoană nemijlocită a veşnicului, nu are ca părţi ale lui viitorul şi trecutul" *. Timpul este de natură ideală, ca spaţiul, este modalitatea obiectivă a spiritualului; spaţiul, timpul nu sînt ceva senzorial, sînt modul nemijlocit în care apare spiritul în modalitatea lui obiectivă, senzorial nesenzorială.

Momentele reale ale timpului — ale principiului mişcării în sine şi pentru sine a temporalului — sînt acelea în care apar schimbările: „Soarele, Luna şi celelalte cinci stele, planetele; 263
ele sînt acelea care servesc la determinarea şi la menţinerea (păstrarea) raporturilor numerice ale timpului" **; în ele sînt realizate numerele timpului. Prin urmare, mişcarea cerească (timpul adevărat) este icoana veşnicului, care rămîne în unitate, adică în care veşnicul îşi păstrează determinaţia identicului-cu-sine-însuşi; deoarece totul este în timp, adică tocmai în unitatea negativă care nu lasă nimic să se înrădăcineze liber în ea şi astfel să se mişte sau să fie mişcat la întîmplare.

Dar acest veşnic se află şi în determinaţia c e l e i l a l t e esenţialităţi, în ideea principiului care se schimbă şi se înşală, principiu al cărui universal este materia. Lumea eternă are o copie în lumea care aparţine timpului; în faţa acesteia însă se găseşte o a doua lume, căreia îi este în chip esenţial imanentă schimbarea. Identicul-cu-sine-însuşi şi altul sînt cele mai abstracte contrarii pe care le-am avut mai înainte. Lumea eternă, transpusă în timp, posedă astfel două forme: forma identicului-cu sine-însuşi şi forma a ceea ce îşi este sieşi un altul (*die Form des Sich-Anderen*), forma aceea ce se înşeală ***. Cele trei momente aşa cum apar în acest principiu (sferă) sînt: α) esenţa simplă care este procreată, „ceea ce a fost produs" (materia determinată); β) locul „în care ea este creată; şi γ) ceea ce constituie modelul originar al procreatului"****. Sau Platon le indică mai apoi şi astfel: „Esenţa, locul şi procreaţia": esenţa, hrana, substanţa procreaţiei*****. Avem raţionamentul silogistic: α) esenţa, universalul, β) locul (spaţiul), mediul şi γ) procreaţia individuală, singulară. Dacă opunem acest prin- 264
cipiu timpului potrivit negativităţii acestuia, atunci momentul

---

* *Timaios*, pp. 37—38 (pp. 36—37).

** *Ibidem*, p. 38 (p. 37): ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη... εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν, ἀριθμῶν χρόνου γέγονε.

*** *Ibidem*, pp. 48—49 (pp. 56—57).

**** *Ibidem*, p. 50 (pp. 60—61).

***** *Ibidem*, p. 52 (pp. 63—65).

simplu al lui ὄν — acest principiu al altului ca principiu general — este „un mediu receptiv", o esență care, „ca o doică", conservă totul, îl face să subziste pentru sine și-l lasă să trăiască pentru sine. Acest principiu este ceea ce e lipsit de formă, susceptibil de toate formele, este esența universală a tuturor fenomenelor care apar ca diferite. El este materia rea și pasivă, este ceea ce înțelegem prin materie cînd vorbim despre ea. Materia este aici substanțialul relativ, subzistarea în general, existență exterioară, este abstracta ființă numai pentru-sine. În reflexia noastră noi deosebim forma de materie; și după Platon forma ajunge să subziste numai datorită doicii. Principiului acestuia îi aparține ceea ce numim fenomen, căci materia este tocmai această subzistență a procreației singulare în care este pusă scindarea. Însă ceea ce apare în ea nu trebuie să fie afirmat ca existență singulară pămîntească, ci trebuie conceput ca universal, în modul lui determinat de a fi. Cum materia, ca universal, este esența a tot ce este singular, Platon observă înainte de toate că nu e îngăduit să se vorbească despre aceste lucruri sensibile: focul, apa, pămîntul, aerul etc. (aici avem iarăși focul etc.), deoarece prin aceasta ele sînt exprimate ca moduri determinate de a fi, fixe, care rămîn ca atare; însă ceea ce rămîne este generalitatea lor sau ele ca generale, adică numai natura focului, natura pămîntească etc. *.

Mai departe Platon ** expune esențialitatea determinată a acestor lucruri, adică simplul lor mod determinat de a fi. În această lume a schimbării, forma este figura spațială. Așa cum, în lumea care este copie nemijlocită a veșnicului, timpul este principiul absolut, aici principiul ideal absolut sau materia pură ca atare este subzistența spațiului. α) materie, β) spațiu,
265 γ) procreație: spațiul este esența ideală a acestei lumi a fenomenelor, mijlocul care unește pozitivitatea cu negativitatea, iar modurile lui determinate sînt figurile. Și anume între dimensiunile spațiului suprafața este aceea care trebuie considerată ca adevărata esențialitate, fiindcă între linie și punct ea este în spațiu mijlocul pentru sine și în prima ei delimitare reală ea este trei; astfel triunghiul și este prima dintre figuri, în timp ce cercul nu-și are hotarul ca atare în el. Aici ajunge Platon la elaborarea figurațiilor; în acestea baza este triunghiul. De aceea esența lucrurilor sensibile sînt triunghiurile. Și de aceea

---

* *Timaios*, pp. 49—50 (pp. 58—60).
** *Ibidem*, p. 53 (p. 66).

aici şi spune el în maniera pitagoricienilor : combinarea — şi conexarea acestor triunghiuri, din nou conform raporturilor numerice originare, constituie apoi elementele sensibile, iar legătura acestora constituie ideea lor (aparţinînd mijlocului). Aceasta este baza. Trec peste felul cum determină Platon figurile elementelor şi asocierea triunghiurilor.

De aici Platon * trece încă la o fizică şi la o fiziologie unde nu vrem să-l urmăm. Ele trebuie considerate ca un început, o încercare copilărească de a înţelege fenomenele sensibile în multiplicitatea lor ; încercarea este încă superficială şi confuză : o receptare a fenomenului sensibil, de exemplu a părţilor şi membrelor corpului şi descrierea acestuia amestecată cu gînduri care se apropie de explicaţiile noastre formale şi din cuprinsul cărora dispare de fapt conceptul. Trebuie să reţinem sublimitatea ideii, care este elementul excelent ; fiindcă, în ce priveşte realizarea ideii, Platon i-a simţit doar nevoia şi a exprimat-o. Adesea poate fi recunoscut şi gîndul speculativ, dar de cele mai multe ori cercetarea este făcută în mod cu totul exterior, de exemplu considerarea finalităţii etc. Altul este modul de 266
a trata fizica, şi cunoştinţele empirice îi lipsesc încă lui Platon : azi lucrurile se prezintă invers : lipseşte ideea. Cu toate că el nu pare la nivelul fizicii noastre care nu încorporează în ea conceptul vieţii, şi deşi continuă în chip copilăresc să vorbească în analogii exterioare, totuşi în detaliu Platon expune vederi foarte profunde, cu totul demne de reţinut şi pentru noi dacă cercetarea naturii s-ar face potrivit viului. Şi tot atît de demnă să fie notată ne-ar apărea relaţia concepută de el între fiziologic şi psihic. Cîteva momente conţin ceva universal, de exemplu culorile ** ; de la care plecînd, el trece iarăşi la consideraţii mai generale. De remarcat este această frecventă începere de la capăt. Aceasta nu provine din faptul că *Timaios* ar fi un agregat, ci dintr-o necesitate interioară : Trebuie să începi de la abstract pentru a ajunge la adevăr, la concret, iar acesta apare abia mai tîrziu ; o dată ce îl ai pe acesta, el are, la rîndul lui, iarăşi aparenţa şi forma unui început, mai cu seamă în modul liber de expunere al lui Platon.

Cînd ajunge să vorbească despre culori, Platon, relevînd dificultatea de a distinge singularul şi de a-l cunoaşte, spune că în cercetarea naturii „trebuie să fie deosebite două cauze : cauza necesară şi cea divină. În toate lucrurile trebuie să căutăm

* *Timaios*, p. 57 (p. 74) şi urm.
** *Ibidem*, pp. 67—68 (pp. 93—95).

ceea ce e divin ca să ajungem la viaţa fericită" (εὐδαίμονος βίου, această îndeletnicire este scop în sine şi pentru sine şi în ea rezidă fericirea), „în măsura în care natura noastră este susceptibilă de aceasta; cauzele necesare trebuie cercetate numai în vederea acelor lucruri, deoarece fără aceste cauze necesare" (condiţii ale cunoaşterii) „nu le putem cunoaşte". Aceasta este cercetarea exterioară a obiectelor, a legăturii, a relaţiilor lor etc. „Creatorul celor divine este însuşi Dumnezeu"; divinul aparţine acelei prime lumi divine amintite mai sus, dar nu ca
267 unei lumi transcendente, ci ca unei lumi prezente. „Cu crearea şi organizarea lucrurilor pieritoare Dumnezeu a însărcinat pe ajutoarele sale (τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προσέταξεν)". — Acesta este un mod facil de a trece de la divin la finit, la pămîntesc. „Or, aceste ajutoare, imitînd ceea ce este divin, deoarece ele primesc în ele însele principiul nemuritor al unui suflet, au făcut un corp muritor şi au aşezat în acesta o altă imagine (εἶδος) muritoare, a ideii sufletului (προσῳκοδομοῦντο). Această imagine muritoare conţine pasiunile stăpînitoare şi necesare (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα παθήματα): plăcerea, suferinţa (tristeţea), curajul frica (ἡδονὴν, μέγιστον κακῶν δέλεαρ ἔπειτα λύπας ἀγαθῶν φυγὰς ἔτι δ' αὖ θάῤῥος καὶ φόβον, ἄφρονε ξυμβούλω), mînia, speranţa etc. Toate aceste sentimente aparţin sufletului muritor. Şi ca să nu păteze divinul, cînd nu este absolut inevitabil (ὅ, τι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη), zeii inferiori au separat acest element muritor de sediul divinului şi l-au situat într-o altă parte a corpului, făcînd deci un istm şi o graniţă între cap şi piept: aşezînd adică gîtul între ele". Anume, sentimentele, pasiunile etc. locuiesc în piept, în inimă (noi plasăm în inimă ceea ce e nemuritor); spiritualul este în cap. Însă pentru a face ca inima să fie cît mai desăvîrşită posibil, ajutoarele lui Dumnezeu „i-au asociat inimii, aprinsă de mînie, plămînii ca ajutor, moi şi lipsiţi de sînge, avînd apoi canale perforate ca într-un burete, pentru ca aceştia, aspirînd aer şi luînd băuturi (τὸ πῶμα), să răcorească inima şi să procure respiraţie şi uşurarea fierbinţelii sale" *.

Este cu deosebire demn de notat ceea ce spune Platon despre ficat: „Deoarece partea neraţională a sufletului, aceea
268 care doreşte mîncare şi băutură, nu ascultă de raţiune. Dumnezeu a creat natura ficatului, pentru ca forţa gîndurilor care descinde din νοῦς în el, receptînd ca într-o oglindă imaginile

* *Timaios*, pp. 68—70 (pp. 96—99).

originare (τύπους) şi arătîndu-le" (părţilor neraţionale) „spectre şi fantome sinistre (εἴδωλα), să le sperie"; şi anume „ca, atunci cînd această parte a sufletului este potolită, ea să aibă în somn parte de vederi (μαντείᾳ χρωμένην). Fiindcă aceia care ne-au făcut, amintindu-şi de porunca eternă a tatălui de a crea cît mai desăvîrşit cu putinţă neamul muritorilor, au organizat partea mai rea a noastră astfel încît aceasta să se împărtăşească şi ea într-o măsură oarecare de adevăr şi i-au conferit ei darul profeţiei (τὸ μαντεῖον)".

Prin urmare, Platon atribuie profetizarea laturii neraţionale, trupeşti a omului. Şi cu toate că se crede adesea că la Platon revelaţia etc. ar fi atribuită raţiunii, această părere este falsă; ea este o raţiune, spune el, dar o raţiune în neraţiune. „Despre faptul însă că Dumnezeu a conferit neraţiunii omeneşti darul profeţiei este dovadă suficientă împrejurarea că nici un om stăpîn pe raţiunea sa (ἔννους) nu se împărtăşeşte de darul unei profeţii divine (ἐνθέου) şi veritabile (ἀληθοῦς μαντικῆς), ci numai cînd forţa judecăţii sale (φρονήσεως) este înlănţuită de somn sau cînd cineva nu mai e stăpîn pe sine din cauza bolii, ori a entuziasmului (παραλλάξας)". — Aşadar, Platon consideră profeţia ca pe ceva inferior faţă de cunoaşterea conştientă. „Cel lucid (ἔμφρων) trebuie deci să analizeze şi să interpreteze astfel de preziceri (astfel de μαντεία), fiindcă cine se află încă în delir nu le poate judeca. S-a spus bine deja din timpuri străvechi: a face şi a cunoaşte ceea ce e al său şi pe sine însuşi este ceva care aparţine numai bărbatului cu minte limpede" *. Se face din Platon patron apărător al entu- 269
ziasmului simplu: opinie cu totul falsă. Acestea sînt momentele principale ale filozofiei naturii elaborate de Platon.

3. FILOZOFIA SPIRITULUI

Pe de o parte, am văzut deja esenţa speculativă a spiritului (n-am văzut semnificaţia lui, nu l-am văzut, cum se spune, realizat în spirit şi în natură); pe de altă parte însă, nu găsim încă la Platon o conştiinţă dezvoltată despre organismul spiritului teoretic. El distinge senzaţia, reamintirea etc., raţiunea, dar aceste momente ale spiritului nu le găsim nici determinate

* *Timaios*, pp. 70—72 (pp. 99—102): ... ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται, τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν.

precis şi nici expuse în legătura lor, aşa cum se comportă ele în chip necesar unul faţă de altul. (Fără îndoială, distincţiile lui în ceea ce priveşte cunoaşterea sînt foarte importante, dar despre ele am relatat deja.) Însă ceea ce este deosebit de strălucit la Platon e latura reală, practică a conştiinţei. Şi, prin urmare, ce ne poate interesa pe noi din ceea ce aparţine laturii spiritului este ideea lui Platon despre natura morală a omului. (Această parte a filozofiei lui Platon nici nu are forma căutării unui principiu moral suprem, cum se spune acum, principiu care este ceva gol, în timp ce ne închipuim că avem în el totul; şi nici forma căutării unui drept natural, această abstracţie banală referitoare la esenţa practică, reală, la drept.) Această natură morală a omului este ceea ce explică Platon în cărţile sale despre *Republică*. Natura morală a omului ne pare a fi îndepărtată de stat. Lui Platon însă realitatea spiritului — a spiritului întrucît este opus naturii — i-a apărut, în adevărul ei suprem, ca fiind organizaţia unui stat; şi el şi-a dat seama că natura morală (voinţa liberă ca voinţă raţională) îşi dobîndeşte dreptul său, se realizează numai în mijlocul unui popor adevărat.

270 Mai precis, este de observat faptul că în cărţile despre *Republică* Platon începe cercetarea obiectului său spunînd că trebuie să se arate ce este d r e p t a t e a. După multe vorbe într-un sens şi în altul şi după mai multe consideraţii negative referitoare la definiţiile dreptăţii, Platon spune în sfîrşit, în felul lui simplu: „În privinţa acestei cercetări, lucrurile stau ca şi cum i s-ar fi dat cuiva să citească de departe litere mici şi s-ar fi observat că aceleaşi litere se găsesc scrise şi în alt loc cu caractere mai mari; această persoană ar prefera, evident, să citească aceste litere acolo unde sînt mai mari, pentru a putea apoi citi şi pe cele mici mai uşor. Tot aşa va trebui ei să procedeze deci şi cu dreptatea. Dreptatea există nu numai în individ, ci şi în stat, iar statul este mai mare decît individul; de aceea dreptatea şi este exprimată în trăsături mai mari în state şi deci mai uşor de recunoscut în ele". Felul acesta de a vorbi se deosebeşte de discursurile stoice despre înţelept. „Iată de ce el preferă să trateze despre dreptate aşa cum există ea ca dreptate în stat" *. Naivă şi graţioasă introducere! Astfel, recurgînd la o comparaţie, Platon transpune problema dreptăţii dincoace, în domeniul cercetării care are ca obiect statul. Trecerea aceasta

* *De Republica*, II, pp. 368—369 (p. 78).

este foarte naivă, ea pare arbitrară; însă marea lor înțelegere i-a condus pe antici la adevăr. Ceea ce Platon prezintă ca fiind doar o mai mare ușurință este în fapt mai curînd însăși natura chestiunii, deoarece dreptatea în realitatea și adevărul ei există numai în stat. Dreptul este ființa concretă a libertății, e realitatea a ceea ce este conștient de sine, este latura reală și modul real al spiritului. Statul este realitatea obiectivă a dreptului. Dreptul este ființa spirituală în-sine și la-sine, care vrea să aibă ființă concretă, care e activă: dreptul este libertate care-și conferă sieși ființare concretă; lucrul este al meu, adică eu îmi plasez libertatea mea în acest lucru exterior. Spiritul, pe de o parte cunoaște, pe de altă parte voiește, adică vrea să-și confere sieși realitate. Realitatea, în care este spiritul întreg, 271
și nu faptul că mă-știu-pe-mine ca acest individ, este statul, fiindcă felul în care se determină pe sine voința rațională liberă constituie legile libertății; însă aceste legi sînt tocmai legile statelor, deoarece statul este tocmai cerința ca voința rațională să existe și să fie reală. Așadar, în stat sînt valabile legile, ele constituind cutuma și moralitatea lui. Dar cum arbitrarul este și el prezent în chip tot atît de nemijlocit, legile nu sînt numai moravuri, ci trebuie să fie în același timp putere împotriva arbitrarului, putere așa cum se înfățișează ea în cadrul instanțelor judecătorești și în mîinile guvernelor. Aceasta este esența statului; și cu instinctul acesta al rațiunii Platon se oprește la aceste trăsături, la felul în care prezintă statul aceste trăsături ale dreptății.

Justul în sine ni se înfățișează în mod obișnuit în a c e a s t ă formă. Cînd se vorbește despre un drept natural, despre un drept care ar fi existat într-o stare de natură, această stare naturală trebuie să spunem că este o absurditate morală. Ceea ce este în sine e considerat ca ținînd de natură de către cei ce nu ajung la universal, după cum momentele necesare ale spiritului sînt considerate ca idei înnăscute. Dimpotrivă, naturalul este ceea ce spiritul trebuie să suprime: starea naturală nu poate apărea, dreptul ei nu este decît acela de a fi în fața spiritului nedreptatea absolută. Statul este spiritul real. Spiritul în conceptul lui simplu, nerealizat încă, este abstractul „în-sine", iar acest concept, abstractul „în-sine", trebuie în tot cazul să premeargă construirii realității sale; și acest „în-sine" este ceea ce a fost luat drept stare naturală. Sîntem obișnuiți să plecăm de la ficțiunea unei stări naturale, stare care, evident, nu este o stare a spiritului, a voinței raționale, ci e o stare a

animalelor între ele. Războiul tuturor contra tuturor este adevărata stare naturală, cum a observat Hobbes foarte just.
272 Acest „în-sine", sau conceptul nereal al spiritului, este în acelaşi timp omul individual; el există ca atare. Apoi în reprezentare se separă în genere universalul de individual, ca şi cînd individualul ar exista în sine şi pentru sine, aşa cum întîmplător el este, ca şi cînd nu universalul l-ar face ceea ce este el într-adevăr, ca şi cînd universalul n-ar fi esenţa individualului, ci lucrul cel mai important ar fi particularul pe care acesta îl are în el. Ficţiunea stării de natură începe de la singularitatea persoanei şi de la voinţa liberă a acesteia, şi de la raportarea ei la alte persoane potrivit acestei voinţe libere. — A fost numit drept de la natură ceea ce este drept din punctul de vedere al individului şi pentru individ; iar starea socială şi statală a fost considerată numai ca mijloc pentru persoana individului, care este scopul fundamental. Platon, invers, aşază la bază substanţialul, generalul, şi anume în felul că individul ca atare are tocmai acest general ca scop al său, ca moralitate a sa, ca spirit al său; încît individul voieşte, acţionează, trăieşte şi se bucură pentru stat, acesta devenind astfel a doua natură a lui, obiceiul şi moralitatea lui. Această substanţă morală, care constituie spiritul, viaţa şi esenţa individualităţii, şi este baza, se sistematizează într-un întreg organic viu, diferenţiindu-se în membrele sale, a căror activitate este tocmai producerea întregului. Acest raport al conceptului la realitatea sa, se înţelege, n-a devenit conştient la Platon. Nu găsim la el nici o construcţie filozofică care să arate în primul rînd ideea în sine şi pentru sine, apoi, în ea însăşi, necesitatea realizării ei şi însăşi această realizare.

Prin urmare, Platon, ne-a dat în *Republica* sa un aşa-numit i d e a l de constituţie de stat, care a devenit proverbial, ca poreclă, în sensul că este vorba de o himeră. Sau despre republica lui Platon s-a statornicit judecata că, aşa cum o descrie Platon, ea ar fi, desigur, excelentă, — în înţelesul că ea poate fi foarte bine gîndită, în cap, că în sine, în gînd, reprezentarea
273 platonică este adevărată; că ea ar putea fi chiar realizată, dar numai cu condiţia ca oamenii să fie excelenţi, cum sînt, poate, în Lună; dar că republica lui Platon nu este realizabilă pentru oameni aşa cum există ei în fapt, pe Pămînt (oamenii trebuie luaţi aşa cum sînt, idealul nu poate fi întrupat în realitate din cauza răutăţii oamenilor), şi de aceea un astfel de ideal este, în definitiv, ceva de prisos.

α) Înainte de toate trebuie să observăm în această privinţă că în general în lumea creştină idealul unui om desăvîrşit este ceva obişnuit, ideal care, evident, nu se poate realiza cu adevărat în mulţime, ca mulţime a unui popor; chiar dacă găsim un astfel de ideal realizat de călugări sau de quakeri, ori de alţi oameni pioşi de categoria acestora, o grămadă de asemenea triste creaturi nu pot constitui un popor, tot atît de puţin pe cît pot exista pentru sine nişte plante parazite ce nu trăiesc decît pe corpuri organice. Dacă astfel de oameni ar fi să constituie un popor, ar trebui să piară acea blîndeţe de miel, acea vanitate care se ocupă numai de propria persoană, îngrijind-o şi cocoloşind-o, şi care îşi ţine în faţă-i totdeauna oglinda şi conştiinţa propriei sale excelenţe. Aceasta fiindcă viaţa în cuprinsul generalului şi pentru general pretinde nu acea blîndeţe leşinată şi laşă, ci o blîndeţe energică; nu cere să te preocupi de tine şi de păcatele tale, ci de aceea ce e general şi de ceea ce trebuie făcut pentru acesta. Or, cine are în faţa ochilor acest ideal rău va găsi că oamenii sînt totdeauna copleşiţi de slăbiciuni şi de păcate, că idealul nu e realizat; tocmai fiindcă astfel de persoane fac din fleacuri lucru important — fleacuri la care nu se uită un om cuminte —, închipuindu-şi că astfel de slăbiciuni şi de greşeli există chiar dacă ei nu le văd. Numai că nu avem de ce să preţuim mărinimia acestor persoane; ci, dimpotrivă, faptul că ele se uită la ceea ce numesc slăbiciune şi greşeală ţine mai degrabă de propria lor stricăciune, care se adînceşte în toate acestea. Omul care are acele slăbiciuni este în chip nemijlocit absolvit de ele în măsura în care nu se adînceşte în ele; ele sînt viciu numai cînd îi sînt esenţiale, şi stri- 274
căciune avem numai atunci cînd ele sînt considerate ca ceva esenţial.

Adevărul nu este himeră. Să nutreşti dorinţe este, evident, absolut permis. Însă cînd referitor la ceea ce e mare şi adevărat nu ai în tine decît dorinţe pioase, aceasta este impietate; tot aşa cînd nu poţi face nimic fiindcă totul este sfînt şi inviolabil, şi cînd nu vrei să fii nimic determinat, fiindcă tot ce e determinat îşi are lipsurile lui. Prin urmare, acel ideal nu trebuie să ne stea în cale oricît de rafinată ar fi forma lui — şi nu doar aceea de călugăr sau de quaker — el fiind totuşi acest principiu de renunţare la cele senzoriale şi la energia acţiunii, care se vede nevoită să zvîrle la pămînt multe dintre cele ce altfel trec de valabile. A păstra toate raporturile este contradictoriu; există totdeauna o latură pe care sînt lezate raporturi care altfel

trec de valabile. — Ceea ce am relatat deja despre raportul filozofiei față de stat arată că idealul lui Platon nu trebuie luat în sensul idealului despre care a fost vorba mai sus. Cînd în general un ideal conține în el adevăr datorită Ideii, datorită conceptului, el nu este o himeră, este adevărat; și un astfel de ideal nu este ceva de prisos, ceva lipsit de forță, ci el este realul. Adevăratul ideal nu t r e b u i e să fie real, ci el e s t e real și el singur este realul; — așa credem mai întîi. Cînd o idee este prea bună pentru existență, greșeala este a idealului însuși. Republica platonică ar fi o himeră nu pentru că omenirea nu ar avea o atare perfecțiune, ci fiindcă ea, această perfecțiune, ar fi prea rea pentru omenire. Realitatea este prea bună; ceea ce e real este rațional. Însă trebuie să știm să deosebim ce este de fapt real; în viața de toate zilele, totul este real; există însă deosebire între lumea fenomenelor și realitate. Și realul posedă existență exterioară; aceasta prezintă arbitrar, accidentalitate, așa cum în natură există de-a valma arbori, case, plante.
275 Suprafața domeniului moralității, acțiunile oamenilor au mult rău în ele; în acest domeniu multe ar putea fi mult mai bune. Cînd vrei să cunoști substanța, trebuie să pătrunzi prin ceea ce se află la suprafață. Oamenii vor fi totdeauna vicioși, stricați; aceasta nu este Ideea. La suprafață se încaieră pasiunile; nu aici este realitatea substanței. Temporalul, trecătorul există, desigur, și poate cauza omului multe necazuri, dar cu toate acestea temporalul nu este adevărată realitate, așa cum nu este nici particularitatea subiectului, dorințele, înclinațiile lui.

În legătură cu această observație, să ne gîndim la distincția făcută adineauri la filozofia naturii elaborată de Platon: Lumea eternă, ca Dumnezeu în sine preafericit, este realitatea, nu o realitate transcendentă, de „dincolo", ci lumea prezentă, reală, considerată în adevărul ei, și nu cum este prinsă de auz, de vedere, de simțuri. Dacă privim astfel conținutul ideii platonice, va reieși că, de fapt, Platon a înfățișat moralitatea elenă în substanța ei. Viața de stat a grecilor este ceea ce constituie adevăratul conținut al republicii platonice. Platon nu este omul care se plimbă încoace și încolo cu teorii și principii abstracte, spiritul său plin de adevăr a cunoscut adevărul și l-a înfățișat; iar acesta nu putea fi altul decît adevărul lumii în care el trăia, adevărul acelui unic spirit care a fost tot atît de viu în el ca și în Grecia. Nimeni nu poate sări peste epoca sa, spiritul timpului său este și spiritul lui; problema este însă să cunoști conținutul acestui spirit.

β) Pe de altă parte, trebuie să ținem seama de faptul că o constituție oarecare, perfectă cînd este raportată la un anumit popor, nu se potrivește pentru orice popor. Cînd se spune că o adevărată constituție nu se potrivește pentru oameni așa cum sînt ei, trebuie să ținem seama de faptul că : α) cu cît constituția unui popor este mai excelentă cu atît face ea ca respectivul popor să devină mai excelent ; β) însă invers (dat fiind [276] faptul că moravurile sînt constituția vie), tot astfel constituția în abstracția ei nu este nimic pentru sine, ci ea trebuie să se raporteze la aceste moravuri, să fie pătrunsă de spiritul viu al acestui popor. Iată de ce nu putem spune că o adevărată constituție se potrivește oricărui popor ; în orice caz, fapt este că nu orice constituție este bună pentru oameni așa cum sînt ei, de exemplu pentru irochezi, ruși, francezi, deoarece poporul aparține istoriei. Însă întocmai cum insul uman este educat în stat, adică el, ca singularitate, este ridicat în sfera generalului, devenind abia atunci din copil om, tot astfel este educat și fiecare popor : starea în care el este încă copil, sau barbaria, trece într-o stare rațională. Și oamenii nu rămîn numai așa cum sînt, ci devin altfel ; tot așa și constituțiile lor. Și aici se pune întrebarea : care este constituția cea adevărată la care trebuie să ajungă poporul ? După cum se pune întrebarea : care este adevărata știință, matematica sau oricare alta ? Dar nu în sensul că copiii ori băieții ar trebui să posede acum această știință, ci în înțelesul ca ei să fie astfel educați încît să devină apți pentru această știință. Tot astfel adevărata constituție se află înaintea poporului istoric, așa încît el merge în întîmpinarea ei. Fiecare popor, cu înaintarea timpului, trebuie să facă schimbări în constituția sa prezentă care să o apropie tot mai mult de adevărata constituție. Însuși spiritul lui își leapădă hainele de copil care i-au rămas mici ; iar constituția este conștiința sa despre ceea ce este el în sine ; ea este forma adevărului, a științei despre sine. Cînd ceea ce el este în sine nu mai e cu adevărat, ceea ce constituția sa îi mai prezintă încă drept adevăr, cînd conștiința sau conceptul său și realitatea sa diferă între ele, atunci spiritul poporului este o esență sfîșiată, divizată. Două sînt cazurile ce se pot produce : printr-o explozie interioară violentă, poporul nimicește acest drept care mai vrea să fie valabil ; sau modifică mai liniștit și mai încet ceea ce [277] este încă considerat ca drept, legea, care nu mai exprimă moravurile adevărate, legea din care a ieșit spiritul. Sau atunci poporul nu are judecata și forța necesară să facă așa ceva,

oprindu-se la legile inferioare existente; sau alt popor şi-a realizat constituţia lui superioară, înfăţişîndu-se, datorită acestui fapt, ca un popor mai excelent; iar primul, în schimb, încetează faţă de el a mai fi un popor şi este nevoit să se supună acestuia din urmă.

Iată de ce este esenţial să ştii care este adevărata constituţie, fiindcă ceea ce i se opune nu are durată, nu posedă adevăr, se suprimă pe sine însuşi; are o existenţă temporară şi nu se poate menţine: a fost valabil, dar nu poate continua să fie valabil, necesitatea de a fi înlăturat rezidă în ideea constituţiei. Înţelegerea acestui lucru nu poate fi cîştigată decît prin filozofie. Răsturnări în state au loc fără revoluţii violente cînd înţelegerea situaţiei este generală; se năruiesc orînduiri, dispar nu ştii cum, fiecare se împacă cu gîndul de a-şi pierde dreptul său. Însă guvernul trebuie să ştie că a sosit timpul acestor răsturnări. Dar cînd guvernul, ignorînd care este adevărul, se agaţă de orînduiri temporare, luînd apărarea neesenţialului împotriva esenţialului — şi ce este esenţialul e conţinut în Idee —, atunci guvernul însuşi este răsturnat de spiritul care înaintează şi disoluţia guvernării dizolvă însuşi poporul; ia naştere o nouă guvernare, sau guvernul şi neesenţialul îşi păstrează dominaţia.

Gîndul principal ce se află la baza *Republicii* lui Platon este acela care trebuie să fie considerat ca principiu al moralităţii elene: anume că eticul ocupă poziţia substanţialului, este considerat ca divin; astfel încît fiece subiect individual are ca scop al său, ca spirit şi moralitate a sa spiritul, universalul; el voieşte, acţionează, trăieşte şi se bucură numai din acest spirit, în acest spirit. Încît acest spirit este natura sa,
278 adică a doua natură spirituală a sa, şi subiectivitatea îl posedă în felul unei naturi, ca moralitate şi ca obişnuinţă a substanţialului. Aceasta este deci determinaţia fundamentală, substanţialul în general. Determinaţia opusă acestuia — opusă raportului substanţial al indivizilor faţă de moralitate — este arbitrarul subiectiv al indivizilor, morala subiectivă: faptul că indivizii nu acţionează din sine, din respect şi consideraţie faţă de instituţiile statului, ale patriei, ci din convingerea proprie, iau hotărîri de la sine în urma unei reflexii morale, se decid potrivit unei astfel de cumpăniri. Acest principiu al libertăţii subiective a apărut mai tîrziu, este principiul epocii moderne, evoluate. Acest principiu şi-a făcut apariţia şi în lumea elenă, dar ca principiu al decăderii statelor greceşti, a vieţii elene.

El a însemnat aici ruină, fiindcă spiritul grec, constituția statului grec, legile lui nu țineau seama și nici nu ar fi putut ține seama de eventualitatea că ar putea să apară acest principiu în mijlocul lor. Între ele și acest principiu nu există omogenitate; și astfel moralitatea și moravurile elene au trebuit să dispară. — Or, Platon a recunoscut și a înțeles spiritul, adevărul lumii sale și l-a elaborat precizîndu-l în sensul că el a voit să înlăture acest principiu nou, să-l facă imposibil în republica sa. Platon stă, așadar, pe o poziție substanțială, întrucît la baza ei se află substanțialul epocii sale. Însă poziția lui este iarăși numai relativ substanțială, deoarece ea este numai o poziție elenă, iar principiul de mai tîrziu este exclus de ea în mod conștient. Acestea sînt trăsăturile generale ale idealului platonic al statului și din acest punct de vedere trebuie privit acest ideal. Cercetările făcute cu scopul de a vedea dacă un astfel de stat este posibil și dacă este cel mai bun, cercetări bazate pe cele mai noi puncte de vedere, nu duc decît la vederi false. În statele moderne există libertatea conștiinței, fiecare individ poate pretinde să se dedice intereselor proprii; acestea sînt însă excluse din ideea platonică a statului.

În p r i m u l rînd. Vreau să fac acum o expunere mai amănunțită a momentelor principale, în măsura în care ele prezintă interes filozofic. Platon arată în ce constă esența sta- 279
tului și ce este statul în adevărul său. El are o limită pe care vom învăța s-o cunoaștem: și anume că individul nu se opune formal din punct de vedere al dreptului acestui general, cum se opune el în constituțiile moarte ale statelor constituționale moderne. Conținutul este numai întregul, natura individului, dar reflectîndu-se pe sine în cuprinsul generalului, și nu fixată și valabilă în sine și pentru sine. Am notat deja faptul că se pleacă de la justiție, că Platon spune că este comod să fie cercetată dreptatea în cadrele statului. Însă nu comoditatea este ceea ce îl duce pe Platon pe această poziție, ci faptul că realizarea dreptății nu este posibilă decît în măsura în care omul este membru al statului, care, ca atare, este în chip esențial moral. Justiția include în sine numai cerința potrivit căreia omul just există numai ca membru moral al statului. Justiția, după Platon, există atunci cînd spiritul substanțial posedă realitate și el arată cum este această realitate. Platon arată în primul rînd esența practică în stat, iar după aceea arată că această esență practică este aceeași la individ. Ideea este con-

cretă, tot aşa şi moralitatea obiectivă. — În tratarea ei mai amănunţită, Platon analizează organismul comunităţii morale, adică deosebirile ce există în substanţa morală; aşadar ea este vie, are fiinţă concretă. El desfăşoară momentele cuprinse în concept; acestea nu sînt independente, ci numai menţinute în unitate. Platon consideră aceste momente ale organismului moral în trei înfăţişări ale lor : α) în felul în care ele sînt în stat, ca stări sociale; β) ca virtuţi, ca momente ale moralităţii; γ) în felul în care ele sînt momente ale subiectului singular, ale activităţii empirice a voinţei. Platon nu predică morala, ci arată cum se mişcă moralitatea, viu, în sine, îi stabileşte funcţiunile, viscerele. Sistematizare interioară, ca în corpul organic,
280 şi nu unitate solidă, moartă ca natura metalului, ci unitate în sine vie, mobilă, ea ia naştere tocmai datorită deosebirilor care o constituie (funcţiunile viscerelor).

1. Fără s t ă r i sociale, fără această diviziune în mase mari, statul nu are organism; aceste deosebiri mari sînt deosebirea substanţialului. Întîlnim de asemenea opoziţia dintre general, ca activitate de stat şi viaţă în stat, pe de o parte, şi individual ca viaţă şi muncă pentru individ, pe de altă parte. Ambele activităţi sînt astfel repartizate, încît una dintre clase, o stare, se dedică primei activităţi, iar o altă stare, celei din urmă. Platon prezintă apoi trei sisteme ale realităţii moralităţii : a) funcţiunile legislaţiei, ale deliberării, şi în general ale activităţii care are ca obiect grija de general, interesele întregului ca atare; b) funcţiunile apărării comunităţii împotriva duşmanilor din afară; c) funcţiunile grijii de individ, de trebuinţe : agricultură, creşterea vitelor, confecţionarea îmbrăcămintei, construirea caselor, a ustensilelor etc. Împărţirea este în linii generale cu totul justă, dar ea apare mai curînd ca o necesitate exterioară, legată de existenţa acestor trebuinţe; nu este derivată din ideea spiritului însuşi. Mai departe, aceste diverse funcţiuni sînt distribuite în sisteme diferite, repartizate unei mase de indivizi destinaţi în mod particular împlinirii cutărei sau cutărei funcţiuni. Şi aceasta dă diferitele stări sociale ale statului, întrucît Platon este împotriva reprezentării superficiale conform căreia unul şi acelaşi ins trebuie să fie de toate. El stabileşte trei stări sociale : a) starea guvernanţilor, a învăţaţilor, a celor ce ştiu; b) starea războinicilor; c) starea celor ce satisfac trebuinţele, a agriculturilor şi meşteşugarilor. Prima stare Platon o numeşte şi a păzitorilor, esenţial a bărbaţilor

de stat cu formație filozofică, stăpîni pe adevărata știință *. Diviziunea stărilor Platon nu o deduce, dar aceste deosebiri dintre ele sînt necesare; orice stat este cu necesitate un sistem 281
al acestor sisteme, în cuprinsul său însuși. În felul acesta, împărțirea în stări formează constituția statului platonician. Platon trece apoi la determinări de amănunt, care sînt în parte minuțioase și ar fi fost mai bine să lipsească; de exemplu, el hotărește chiar pentru prima stare titulaturi speciale **; vorbind despre educație, precizează cum trebuie să se poarte doicile *** etc.

2. După aceea Platon arată că momentele realizate aici, în cuprinsul stărilor, sînt ceea ce numim noi însușiri ce există în indivizi, esențialități morale, — conceptul moral simplu împărțit în modurile lui determinate, care sînt generale. Deosebind în felul acesta stările, Platon indică drept rezultat faptul că printr-un astfel de organism toate v i r t u ț i l e există în chip viu în comunitate. Virtuțile indicate de el sînt patru, ele au fost numite virtuți cardinale.

a. Ca primă virtute este indicată „î n ț e l e p c i u n e a și știința. Un astfel de stat va fi înțelept și bine sfătuit; și anume, el va fi așa nu din cauza variatelor științe (cunoștințe) care există în cuprinsul lui, referindu-se la diferitele ocupații, la multele lucruri comune, fiind proprietate a mulțimii (științe aplicate la meserii), cum este arta fierarului, agricultura" (științe economice), „ci din cauza adevăratei științe, știință a conducătorilor și a guvernanților, știință care îndrumează întregul, cunoaște generalul, atît în ce privește felul cum trebuie să se comporte mai bine în sine însuși, cît și față de alte state; această știință este, propriu-zis, proprietatea numai a unei infime părți [a cetățenilor]. Această cunoaștere se realizează în starea sau clasa îndrumătorilor (guvernanților)" ****.

b. A doua virtute este „v i t e j i a", pe care Platon o determină astfel: „ea este afirmarea fermă a părerii juste și 282
conforme legilor despre ceea ce este puternic, important, de temut (δεινῶν), părere care, întărită în suflet, nu se lasă clătinată de dorințe și de plăceri. Acestei virtuți îi corespunde starea socială a celor vitejii" *****.

---

* *De Republica*, II, pp. 369—376 (pp. 79—93).
** *Ibidem*, V, p. 463 (p. 241).
*** *Ibidem*, p. 460 (p. 236).
**** *Ibidem*, IV, pp. 427—429 (pp. 179—182).
***** *Ibidem*, pp. 429—430 (pp. 182—185).

c. A treia virtute este „cumpătarea (σωφροσύνη), puterea asupra dorințelor și pasiunilor, care este răspîndită ca o armonie în cuprinsul întregului; astfel încît oamenii mai slabi și cei mai tari — indiferent dacă sînt considerați în ceea ce privește inteligența, tăria, mulțimea, bogăția lor sau orice altceva — colaborează la una și aceeași operă și sînt în complet acord unii cu alții. Această virtute nu se limitează la anumite părți (la stări), cum se limitează înțelepciunea și vitejia, ci, comună fiind guvernanților și guvernaților și distribuită ca o armonie, ea este virtutea tuturor" *. Cumpătarea este, propriu-zis, virtutea stării a treia. Armonia, în care totul acționează în vederea unui unic scop, pare, la prima vedere, a nu corespunde numaidecît stării a treia (satisfacerea trebuințelor și muncă). Numai că σωφροσύνη este tocmai cerința ca să nu se izoleze pe sine nici un moment, nici un mod determinat, nici o singularitate (în domeniul moral nici o nevoie să nu se transforme în esență, să devină viciu). Munca este tocmai acest moment al unei activități care se mărginește la singular, dar care se reîntoarce în cuprinsul generalului pentru care ea există. Această virtute este generală, dar ea se realizează mai cu seamă față de starea a treia, care trebuie în primul rînd să fie adusă în armonie, întrucît această stare nu posedă armonia absolută pe care o au celelalte stări în ele însele.

d. În sfîrșit, a patra virtute este „justiția, despre care a fost vorba de la început. Aceasta este realizată" în stat (ca lealitate) „prin faptul că fiecare individ își concentrează
283 forțele (ἐπιτηδεύειν) numai asupra unui singur lucru care se referă la stat, și anume asupra aceluia pentru înfăptuirea căruia natura sa se dovedește a fi mai destoinică din naștere; încît nimeni nu se ocupă de tot felul de lucruri, ci numai de cel ce îi revine, așa toți: tineri și bătrîni, băieți, femei, oameni liberi, sclavi, meșteșugari, autorități și guvernați". — De observat în această privință că: α) Platon așază aici justiția lîngă celelalte momente; ea apare astfel ca al patrulea moment, ca una dintre cele patru determinații. Însă el rectifică poziția aceasta, precizînd „că justiția este aceea care conferă celorlalte virtuți — cumpătării, înțelepciunii, vitejiei — ceea ce ține de instituțiile statului, și acestora, cuprinse sub aceste puncte de vedere generale, puterea (δύναμιν) ca să se nască și, cînd ele există, puterea de a-și produce efectul, de a menține întregul (ὥστε

* *De Republica*, IV, pp. 430—432 (pp. 185—188).

ἐγγενέσθαι καὶ ἐγγενόμενά γε σωτηρίαν παρέχειν). De aceea el „şi spusese că justiţia o descoperim existînd deja pentru sine acolo unde găsim celelalte (virtuţi) (ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὕροιμεν)"*. Spuse lucrurile în chip mai precis: conceptul justiţiei este baza, ideea întregului, care este divizată organic în sine însăşi, aşa încît fiecare parte este numai un moment în întreg, iar întregul există prin ea; astfel, amintitele stări sau însuşiri nu sînt în acest întreg decît tocmai aceste momente. Singură justiţia este acest ce general care pătrunde tot cuprinsul întregului, ea este fiinţa-pentru-sine a fiecărei părţi, pe care statul o lasă să se manifeste pentru sine. β) Reiese de aici că Platon n-a înţeles prin justiţie dreptul de proprietate, aşa cum se înţelege în mod curent în ştiinţa dreptului, ci el a înţeles prin justiţie realizarea concretă a spiritului, a drepturilor spiritului luat în totalitatea sa. În proprietate este prezentă, în mod cu totul abstract, personalitatea mea, libertatea cu totul abstractă. Determinaţiile acestei ştiinţe a dreptului Platon le consideră 284
în general ca fiind de prisos **. În cărţile sale *Despre legi*, el examinează în primul rînd tot moralitatea, totuşi, el insistă ceva mai mult asupra dreptului. — Reiese din cele de mai sus că justiţia este întreaga esenţă; raportată la individ, ea este determinată, în sensul că fiecare trebuie să înveţe cît mai bine cu putinţă să facă — şi să-şi facă — lucrul pentru care are aptitudini înnăscute. Numai în felul acesta îşi realizează el, ca individualitate determinată, rostul lui; individualitatea sa se găseşte în universalul statului; individul aparţine spiritului general şi ajunge la generalul său, ca general al unui „acesta". Dreptul este universalul cu un conţinut determinat: universal formal. Aici acest conţinut este întreaga individualitate determinată, nu este cutare ori cutare lucru, un accident al posesiunii, ci adevărata sa avere este posesiunea desăvîrşită şi folosinţa naturii sale. În genere, dreptatea îngăduie oricărei determinaţii particulare să-şi dobîndească drepturile şi totodată o reconduce în cuprinsul întregului. (Particularitatea individului trebuie dezvoltată, trebuie să ajungă la rostul ei, să se realizeze concret. Astfel, fiecare este la locul său, fiecare îşi realizează destinaţia, aşa încît fiecare îşi primeşte dreptul său.) Conform conceptului ei adevărat, dreptatea se numeşte la noi libertate

* *De Republica*, IV, pp. 432—433 (pp. 188—191).
** *Ibidem*, p. 425 (p. 176).

în sens subiectiv. La Platon ea constă în imperativul ca raționalul să ajungă la ființare în fapt, să dobîndească existență. Dreptul, cerința ca libertatea să ajungă la existență este general. Iată de ce așază Platon justiția sus, ca determinație a întregului și ca fiind libertatea, în sensul că libertatea rațională ajunge la existență prin intermediul organismului statului; existență care este apoi o existență necesară, un mod al naturii.

3. Tot astfel, subiectul particular posedă în el, ca subiect, aceste însușiri; aceste momente ale subiectului corespund celor trei momente reale ale statului. Această a treia formă în care sînt arătate aceste momente, Platon o deter-
285 mină în chipul următor (faptul că în stat există un ritm unic, un unic tip, ideea, constituie o mare și frumoasă bază a statului platonician): „Subiectul manifestă în primul rînd a) nevoi, dorințe (ἐπιθυμίαι), ca foamea și setea, dintre care fiecare se referă la ceva determinat și numai la acesta. Dorința de a munci corespunde determinației stării a treia. b) În același timp însă se găsește în conștiința individuală și altceva care oprește și împiedică satisfacerea acestor dorințe, ceva ce domină stimulentele dorințelor; acest ceva este λόγος-ul, raționalul. Acestuia îi corespunde clasa conducătorilor, înțelepciunea statului. c) În afară de aceste două idei ale sufletului există un al treilea element, mînia (θυμός, afectivitatea) care, pe de o parte, este înrudită cu dorințele, dar în același timp se îndreaptă și împotriva dorințelor, alăturîndu-se rațiunii. Pe de o parte, cînd cineva a comis o nedreptate împotriva cuiva, iar acesta îl face, drept urmare, să rabde foame și frig, și cînd este convins că e drept să fie tratat astfel, atunci cu cît este el mai nobil cu atît mai puțin se va supăra; pe de altă parte, cînd crede că i s-a făcut o nedreptate, se aprinde, se înfurie și luptă pentru dreptate; foamea și frigul, precum și alte necazuri contrarii dorinței, le suportă atunci și le învinge, și nu renunță la dreptate pînă ce nu o realizează, pînă ce sucombă sau pînă ce, ascultînd de vocea rațiunii, își domolește mînia, întocmai cum ciobanul își liniștește cîinele. Θυμός [mînia] corespunde stării (clasei) apărătorilor viteji ai statului; cînd aceștia pun mîna pe arme pentru rațiunea statului, mînia ajută rațiunea, dacă ea n-a fost coruptă printr-o proastă educație" *.

* *De Republica*, IV, pp. 437—441 (pp. 198—206).

„Prin urmare, înțelepciunea statului este aceeași ca și înțelepciunea individului; tot așa și vitejia; și tot astfel restul: cumpătarea, acordul diferitelor momente ale naturalului; și justiția potrivit căreia, așa cum fiecare își îndeplinește propria-i sarcină în ce privește acțiunile exterioare, tot astfel în ce privește interiorul: fiecare moment al spiritului își valorifică dreptul său, iar alții nu se amestecă în treburile lui; justiția care înseamnă împărțire, care acordă fiecăruia ceea ce e al său și îl lasă să se afirme" *. Avem aici silogismul celor trei momente: a) generalitatea; b) mijlocia [termenul mediu], mînia pentru sine împotriva a ceea ce este obiectiv, revenind în sine și negativă, sau, mai bine spus: libertatea manifestîndu-se negativ; c) individualizarea. Chiar aici unde Platon nu are conștiința ideii sale abstracte, cum are în *Timaios*, în realitate ea este prezentă în interiorul lui; și totul se conformează ei. Acesta este modul în care Platon distribuie întregul. Elaborarea amănunțită nu prezintă pentru sine mai departe nici un interes. 286

În al doilea rînd. Platon indică apoi mijloacele de conservare a statului. Mijlocul acesta este educația, cultivarea. În general, întreaga comunitate se bazează pe moralitate, ca spirit al indivizilor devenit natură, pe faptul că fiecare ins există ca acțiune și voință morală. Cum obține Platon acest lucru? Cum face el ca ceea ce este în ei determinația lor să devină realmente ființă și voință proprie a indivizilor, încît fiecare să se supună (potrivit cumpătării) exigențelor locului și ocupației pe care le are? Lucrul esențial este ca indivizii să fie educați în sensul acesta. Platon vrea să producă această moralitate direct, în indivizi, în primul rînd și mai cu seamă în păzitorii statului. Căci, deoarece tocmai păzitorilor le este dată sarcina să facă să se nască această moralitate, educării lor trebuie să i se dea o atenție deosebită; după aceea și educării războinicilor. Ceea ce se petrece în clasa meșteșugarilor dă puțină grijă statului, „căci dacă pantofarii sînt răi și corupți și par numai a fi ceea ce trebuie să fie, nu este nici o nenorocire pentru stat (οὐδὲν δεινόν)" **. La baza celei mai importante părți a întregii opere de educație stă deci formarea guvernanților. Însă această educație trebuie să fie făcută cu ajutorul științei, al cunoașterii filozofice, cunoaștere a ceea ce e general, 287

* *De Republica*, IV, pp. 441—443 (pp. 206—210).
** *Ibidem*, p. 421 (pp. 167—168).

a ceea ce-e s t e -în-sine-şi-pentru-sine, obiect al ştiinţei numite filozofie. Cu această ocazie Platon parcurge diversele mijloace ale educaţiei : religia, arta, ştiinţa. Mai amănunţit vorbeşte Platon mai departe despre măsura în care muzica şi gimnastica pot fi admise ca mijloace educative. Pe poeţi însă, pe Homer şi pe Hesiod, îi alungă din statul său, fiindcă reprezentările lor despre Dumnezeu le găseşte nedemne : pe atunci credinţa în Jupiter şi legendele poemelor homerice începeau să fie supuse serios cercetării ; unele relatări au fost luate ca maxime generale, ca lege divină. Pe o anumită treaptă a culturii, poveştile pentru copii sînt nevinovate ; însă cînd ele trebuie să fie aşezate la baza adevărului moral, ca lege actuală, atunci este momentul ca ele să fie coborîte la nivelul a ceva ce aparţine trecutului, a ceva numai de natură istorică : aşa trebuie procedat cu scrierile izraeliţilor, cu *Vechiul testament*, care a făcut regulă de drept internaţional din stîrpirea popoarelor, cu nenumăratele acţiuni ruşinoase comise de David, omul lui Dumnezeu, cu cruzimile comise de preoţime (Samuil) împotriva lui Saul. Platon examinează gimnastica şi muzica şi vorbeşte mai cu seamă despre filozofie *. După aceea Platon cere introduceri în legi, prin care cetăţenii să fie convinşi de datoriile lor şi să fie îndemnaţi să le îndeplinească ** etc. ; educaţie, alegere a celor mai buni, pe scurt : moralitate.

(Prin urmare, păzitorii au grija să fie respectate legile şi legile se referă cu deosebire la ei. Fără îndoială, găsim şi la Platon legi referitoare la proprietate, la poliţie etc. „Dar", spune el, „nu este nevoie să fie aduse legi în privinţa aceasta 288 pentru bărbaţi nobili şi frumoşi" ***. De fapt, cum vrem să descoperim legi divine cu privire la o materie care nu conţine în sine decît accidentalităţi ?)

Aici avem însă un cerc vicios : viaţa publică a statului se menţine datorită moravurilor, şi invers : moravurile se menţin datorită instituţiilor. Moravurile nu trebuie să fie independente de instituţii sau instituţiile să fie ridicate numai pe moravuri cu ajutorul institutelor de educaţie şi al religiei. Tocmai instituţiile trebuie să fie considerate ca fiind primele ; prin ele iau naştere moralitatea, adică modul în care instituţiile sînt

* *De Republica*, II, p. 376—III, p. 412 (pp. 93—155) ; V, pp. 472—VII fin. (pp. 258—375).

** *De Legibus*, IV, pp. 722—723 (pp. 367—369).

*** *De Republica*, IV, pp. 425 (p. 176).

subiective. Platon însuşi lasă se se înţeleagă la ce multă opoziţie se aşteaptă. Încă şi azi se obişnuieşte să i se găsească cusur în faptul că este idealist; cusurul lui Platon constă mai curînd în faptul că nu este destul de idealist. Deoarece dacă raţiunea este puterea universală, iar aceasta e în chip esenţial de natură spirituală, atunci spiritualului îi aparţine libertatea subiectivă; iar această libertate subiectivă este principiul care era prezent deja la Socrate, care şi-a făcut la el apariţia, acţionînd ca ceea ce a cauzat pieirea Greciei. Grecia se întemeia pe libertatea substanţială obiectiv morală; înflorirea libertăţii subiective ea n-a fost în stare s-o suporte. Aşadar, raţionalitatea trebuie să fie baza legii, şi aşa şi este în general; dar pe de altă parte, în ea se cuprinde în chip esenţial conştiinţa, propria convingere, — pe scurt: toate formele libertăţii subiective. În faţa legilor, a organismului statului, se află subiectivitatea. Acea raţiune este puterea absolută care are tendinţa de a-şi apropia familici, individul, prin intermediul necesităţii exterioare a nevoilor, în care există însă raţiune în sine şi pentru sine. Individul pleacă de la subiectivitatea liberului arbitru, se alătură la întreg, îşi alege o stare, se manifestă ca fapt moral. În general însă, acest moment, această mişcare a individului, acest prin- 289
cipiu al libertăţii subiective, la Platon, pe de o parte nu este luat în considerare, iar pe de altă parte este călcat chiar în mod intenţionat; Platon examinează numai cum trebuie să fie cea mai bună organizare a statului şi nu cum trebuie să fie individualitatea subiectivă. Depăşind principiul moralităţii elene, filozofia platonică îl înglobează totodată în ea şi merge chiar mai departe.

Acum, în ce priveşte c e l ă l a l t punct de vedere, adică excluderea principiului libertăţii subiective, această excludere este una dintre trăsăturile principale ale *Republicii* lui Platon. Spiritul acesteia constă esenţial în faptul că toate laturile pe care se fixează individualitatea ca atare sînt dizolvate înăuntrul generalului: toţi oamenii sînt consideraţi numai ca oameni în general. Conform acestei determinaţii, adică potrivit excluderii principiului subiectivităţii:

1. Platon nu îngăduie indivizilor să-şi a l e a g ă s t a r e a socială, ceea ce noi considerăm drept trăsătură necesară a libertăţii. Însă aceste stări sociale nu sînt separate, în ce priveşte indivizii, după naştere şi determinate pentru ei, ci, după cum cineva dă dovadă de dexterităţi şi aptitudini naturale (ţinînd seamă de talentele şi educaţia lui), conducătorii statului, cei mai

bătrîni membri ai primei stări, care hotăresc în privința educației indivizilor, îl aleg și-l repartizează să exercite o ocupație anumită *. (Prima stare este aceea a guvernanților, a înțelepților statului, care, în activitatea lor, îi au alături de ei pe războinici, însă în așa fel încît nu avem separate o stare civilă și una militară, ci acestea două sînt unite, cei mai vechi fiind păzitorii.)** — Aceasta pare a contrazice cu totul principiul nostru ; deoarece, cu toate că socotim drept ca unei stări anumite să-i revină o anumită activitate și o dexteritate determinată,
290 există totuși o înclinație a noastră către starea căreia îi aparținem și datorită acestei înclinații — în aparență liberă alegere — starea se formează pentru sine însăși ; însă nu îngăduim ca încadrarea noastră într-o anumită stare socială să ne fie prescrisă de un alt individ [cu motivarea] : „Fiindcă tu nu poți fi utilizat pentru altceva mai bun decît pentru a fi un meseriaș etc.". Omul poate face el însuși încercarea, trebuie să fie lăsat să încerce, să decidă asupra sa ca subiect, tot în chip subiectiv, prin liberul său arbitru, de altfel în funcție de împrejurări exterioare : „Vreau să mă pun pe studiat !".

2. Mai departe, din această determinație provine faptul că Platon *** a suprimat în genere în statul său și principiul proprietății private ; deoarece în acest principiu individualitatea, conștiința individuală devine absolută, adică persoana este considerată drept ceea-ce-este-în-sine, fără nici un conținut. În drept, ca atare, eu trec ca „acesta" în mine și pentru mine însumi. Toți sînt considerați astfel, și eu sînt privit astfel numai fiindcă toți sînt priviți așa, adică sînt considerat numai ca universal ; dar conținutul acestui universal este individualitatea fixată. Cînd în drept este vorba despre drept ca atare, cînd pentru judecătorii cauzei nu are nici o importanță faptul că cutare ori cutare posedă această casă și nici pentru părțile care sînt în conflict n-are importanță posesiunea cutărui lucru pentru care se judecă, ci dreptul de dragul dreptului (întocmai ca pentru moralitate, datoria de dragul datoriei), înseamnă că ne fixăm la această abstracție și facem abstracție de conținutul realității. — Dar universalul filozofiei nu este o abstracție, ci este esența unității universalului și a

---

* *De Republica*, III, pp. 412—415 (pp. 155—161).

** Comp. Hegel, *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (Despre modurile științifice de tratare a dreptului natural), în *Werke* (Opere), vol. I, pp. 380 și urm.

*** *De Republica*, III, pp. 416—417 (pp. 162—164).

realității, adică a conținutului acestuia. De aceea conținutul are valoare numai întrucît el este pus ca negativ înăuntrul universalului, numai ca întorcîndu-se înapoi și nu ca valabil în sine și pentru sine. Lucrurile se raportă la mine ca posesiune și proprietate, în măsura în care fac uz de ele, — și nu întrucît le am sau întrucît sînt considerate de mine ca existente, ca 291
legate fix de mine, eu însumi fiind un ce fixat. Cealaltă stare însă, a treia, * se ocupă de meșteșuguri, comerț, agricultură, procurînd cele necesare pentru universal, fără să achiziționeze nici o proprietate prin munca sa, ci întregul formează o unică familie, unde fiecare se ocupă de sarcinile ce i-au fost trasate, produsul muncii fiind însă comun, fiecare primind din produsul muncii sale, precum și din produsul celorlalți, cantitatea de care are nevoie. Proprietatea este o posesiune ce-mi aparține mie, ca această persoană, în care se realizează, se întrupează în existență persoana mea ca atare. Iată motivul pentru care Platon exclude proprietatea privată din statul său. Nu se demonstrează însă cum poate exista în desfășurarea meșteșugurilor un stimulent al activității, atunci cînd lipsește speranța achiziționării proprietății private. Dimpotrivă, în faptul că sînt persoană rezidă capacitatea mea de a achiziționa proprietate. În general, putem, fără îndoială, să ne reprezentăm, așa cum crede Platon **, că suprimînd proprietatea particulară punem capăt tuturor conflictelor, neînțelegerilor, urii, egoismului etc.; însă toată aceasta este numai o urmare secundară față de principiul mai înalt, rațional, al dreptului de proprietate; și libertatea există în mod concret numai întrucît persoana poate poseda proprietate. Vedem că în felul acesta Platon însuși suprimă în statul său în mod conștient libertatea subiectivă.

3. Pentru același motiv suprimă Platon și c ă s ă t o r i a; și anume, deoarece căsătoria este o legătură prin care o persoană aparținînd unuia dintre sexe aparține permanent altei persoane de sex contrar, chiar în afara simplului raport natural, — a „folosinței reciproce", dacă se poate spune așa. Platon nu lasă să se dezvolte în statul său viața de familie; nu permite să apară acea particularitate potrivit căreia o familie oarecare constituie un întreg pentru sine. Familia este personalitatea lărgită, este un raport moral înăuntrul moralității naturale, 292
raport exclusiv față de altceva; acest raport este, desigur,

* Comp. Hegel, *op. cit.*, p. 381.
** *De Republica*, V, p. 464 (pp. 243—244).

moralitate, dar moralitate care aparține individului ca individualitate. Potrivit conceptului de libertate subiectivă, individul trebuie să aibă proprietate; tot atît de necesară, ba sfîntă, este și familia. —Astfel Platon susține că imediat după naștere copiii trebuie luați de la mamă și adunați într-un local special (staul al mieilor) unde sînt nutriți de doici alese dintre mamele care au născut; dar acest lucru trebuie făcut astfel încît nici una dintre mame să nu-și mai poată recunoaște propriul său copil. Copiii primesc o educație comună. Tot astfel sînt distribuite și femeile. Vor exista, desigur, căsătorii și femei particulare; dar astfel încît coabitarea bărbatului cu femeia să nu presupună o înclinație personală, individul să nu-și poată impune gustul său particular, decizînd care este bărbatul și femeea destinați unul altuia. Femeile trebuie să procreeze de la etatea de 20 la 40 de ani, iar bărbații vor avea femei de la etatea de 30 la 55 de ani. Pentru a împiedica incestul, copiii care se vor naște pe timpul cît un bărbat este căsătorit vor fi considerați toți drept copii ai lui *. Femeile, a căror destinație esențială este viața de familie sînt private în statul platonician de acest teren al lor. Din cele de mai sus reiese că în republica lui Platon, familia fiind dizolvată, iar femeile nemaiconducînd în casă, nici ele nu mai sînt persoane private și adoptă modul de a fi al bărbatului, ca individ general în stat. De aceea Platon le pune să facă toate muncile bărbătești**, să meargă alături de bărbați și în război; așezîndu-le aproape pe picior de egalitate cu bărbații. Însă Platon nu are deosebită încredere în vitejia femeilor, motiv pentru care le așază numai în spatele bărbaților, și anume nu ca rezervă, ci „ca ariergardă, spre a insufla
293 inamicului cel puțin frică prin mulțimea lor, pentru a face impresie, iar în caz de nevoie să și sară în ajutor" ***.

Acestea sînt trăsăturile fundamentale ale republicii lui Platon. Ea are ca notă esențială faptul că într-însa principiul individualității este înăbușit; și se pare că Ideea pretinde acest lucru, că tocmai aici ar sta opoziția dintre filozofie în general și modul reprezentării, mod care pune în valoare individul și tot astfel, în stat, — ca fiind spiritul real, dreptul de proprietate, apărarea persoanelor și a proprietății, considerîndu-le chiar drept bază a oricărui stat. Aceasta este limita ideii platonice.

---

* *De Republica*, V, pp. 457—461 (pp. 230—239).
** *Ibidem*, pp. 451—457 (pp. 219—230).
*** *Ibidem*, p. 471 (p. 257).

Ideea aceea este numai ideea abstractă. Dar, de fapt, adevărata ideea constă tocmai în faptul că fiecare moment se realizează complet pe sine, se întrupează şi se face autonom, fiind în independenţa lui totuşi, pentru spirit, un ce suprimat. Prin urmare, potrivit acestei idei, individualitatea trebuie să se realizeze pe sine complet, să-şi aibă în stat cîmpul şi domeniul ei, şi totuşi să fie dizolvată în el. Elementul statului este familia, adică ea este statul natural, lipsit de raţiune; acest element trebuie să existe ca atare. După aceea ideea statului raţional trebuie să realizeze momentele conceptului său astfel încît acestea să devină stări sociale, iar substanţa morală să se divizeze în mase, întocmai ca substanţa corporală în viscere şi în organe care deşi îşi duce fiecare viaţa într-un mod propriu determinat, toate împreună constituie numai o unică viaţă. Statul în general, întregul ca fiinţă individuală, nu încă generalitatea abstractă a personalităţii care constituie dreptul, trebuie să pătrundă totul. Dar tot astfel trebuie ca formalul abstract, dreptul, să străbată întregul cu individualul ca conţinut existent, ca principiu; însă o unică stare aparţine acestui principiu în mod deosebit. De aceea trebuie să existe tot o stare unică în care proprietatea nemijlocită să fie proprietate per- 294
manentă, întocmai ca posesiunea corpului, tot astfel posesiunea unei parcele de pămînt; — şi apoi o stare în care se cîştigă mereu bunuri, în care nu există astfel de posesiune nemijlocită, ci o avere mereu în circulaţie şi în schimbare. Aceste două stări poporul le abandonează, ca pe o parte a sa, principiului individualităţii şi lasă să domnească aici dreptul care caută stabilitatea, generalul, ceea-ce-este în-sine în acest principiu, care este mai curînd un principiu al mobilităţii. Acest principiu trebuie să se realizeze complet, el trebuie să se manifeste şi ca proprietate. Numai acesta este adevăratul spirit real; el constă în faptul că fiecare moment îşi conservă completa sa independenţă, iar spiritul, alteritatea sa (*sein Anderssein*), în deplină indiferenţă a fiinţei; natura nu este în stare să facă acest lucru, ea nu poate înfăţişa viaţa de sine stătătoare a părţilor sale decît numai înăuntrul sistemului cel mare *.

Cum vom mai vedea de altfel, în aceasta constă marea înălţare a lumii moderne peste antichitate, unde ceea ce este obiectiv primeşte o independenţă mai mare, absolută, care

* Comp. Hegel, *op. cit.*, pp. 381, 383—386.

însă din această cauză se reîntoarce cu atît mai greu în unitatea ideii.

Această lipsă a subiectivității este neajunsul ideii morale elene însăși. Principiul, care și-a făcut apariția cu Socrate, era prezent pînă acum numai ca principiu subordonat; acum el trebuie să devină și principiu absolut, moment necesar al ideii însăși.

Prin această excludere a proprietății, a vieții de familie, prin suprimarea liberei alegeri a stării, prin toate aceste dispoziții referitoare la principiul libertății subiective, Platon a crezut că a închis ușa tuturor pasiunilor, urii, certei etc. El și-a dat bine seama că decăderea vieții elene se datora faptului că indivizii ca atare începuseră să-și impună scopurile proprii, înclinațiile și interesele lor, interese care deveniseră stăpîne
295 peste spiritul comun. Întrucît însă acest principiu este necesar, datorită religiei creștine — în care sufletul individului este scop absolut — și astfel principiul libertății subiective și-a făcut intrarea în lume ca determinație necesară a conceptului spiritului, vedem cum constituția statului platonician se află pe un plan subordonat, ea nu poate satisface exigența mai înaltă care se pune în lumea nouă organismului moral. Platon n-a recunoscut dreptul, știința, voința, hotărîrea individului, n-a știut să-l unească pe acesta cu ideea lui. Echitatea pretinde pentru individ deopotrivă dreptul lui, rezoluția superioară și armonia cu universalul. Contrariul principiului lui Platon este principiul voinței libere, conștiente, a individului, care mai tîrziu a fost așezat în vîrf, mai cu seamă de către Rousseau: liberul arbitru al individului ca individ, exprimarea lui, este necesară, susținea el. Aici principiul a fost împins pe pozițiile lui extreme și a apărut în toată unilateralitatea lui. În fața acestui liber arbitru și a acestei forme de spirit trebuie să se afirme universalul în sine și pentru sine, ceea ce e gîndit nu ca director înțelept, nu ca moralitate, ci ca lege, el fiind totodată esență și gînd al meu, adică subiectivitate și individualitate. Oamenii trebuie să fi produs raționalul însuși din ei, cu interesul, cu pasiunea lor, așa cum apare el în realitate, produs de nevoia urgentă, de ocazie și de împrejurări.

Nu trebuie să ne mai oprim la *Critias*, care a rămas fragment și are legătură cu *Timaios*, problemele fiind repartizate între cele două dialoguri astfel încît *Timaios* trebuia să trateze despre originea speculativă a omului și a naturii, iar *Critias*

despre istoria formării omului (istorie filozofică) ca istorie veche a atenienilor, așa cum este ea păstrată la egipteni *.

Mai putem considera, încă pe scurt, o latură celebră a 206
filozofiei lui Platon, și anume e s t e t i c a, cunoașterea a ceea ce este f r u m o s u l. Și în ce privește frumosul, Platon a înțeles unicul gînd adevărat, că esența frumosului este inteligibilă, este ideea rațiunii. Cînd vorbește despre o frumusețe spirituală, el trebuie înțeles așa : frumusețea ca frumusețe este frumusețea sensibilă, ea nu există în alt loc, nu se știe unde ; dar ceea ce în cuprinsul sensibilului e frumos este spiritual. Aici avem același caz pe care-l avem cît privește ideea lui Platon în general. După cum esența și adevărul a ceea ce apare este ideea, tot astfel adevărul frumosului care apare este aceeași idee **. Raportul cu ceea ce e corporal, fiind un raport al dorinței sau al plăcutului și utilului, nu este un raport față de corporal ca frumos, ci un raport față de el ca față de ceva numai sensibil, adică un raport al individului față de ceva individual ***. Or, esența frumosului este numai simpla idee a rațiunii existînd în mod senzorial, ca un lucru ; dar conținutul frumosului nu este altceva decît ca, ideea ****. — Frumosul este în chip esențial o esență spirituală ; α) el nu este numai lucru sensibil, ci este realitatea supusă formei generalului, adevărului. Însă β) acest general nu-și păstrează forma generalității, ci generalul este conținut a cărui formă este modul senzorial, modul determinat de a fi al frumosului. Și în știință generalul are iarăși forma generalului sau a conceptului. Frumosul însă apare ca lucru real sau, în limbă, ca reprezentare, felul î n c a r e obiectivul există în spirit. Natura, esența frumosului etc., conținutul frumosului este cunoscut numai de către rațiune, — același conținut pe care îl posedă și filozofia ; și potrivit esenței sale, 207
frumosul poate fi apreciat numai de filozofie. Rațiunea înfățișîndu-se în frumos în felul de a fi al lucrurilor, frumosul rămîne sub nivelul cunoașterii și tocmai de aceea Platon a așezat adevărata apariție a frumosului ca fiind spiritualul în cunoaștere, unde aceasta există în modul spiritului.

---

* *Timaios*, pp. 20 și urm. (pp.10 și urm.) ; *Critias*, pp. 108 și urm. (pp. 149 și urm.).

** *Hippias major*, p. 292 (p. 433).

*** *Ibidem*, pp. 295 și urm. (pp. 439 și urm.).

**** *Ibidem*, p. 302 (pp. 455—456).

Acesta ar fi principalul conținut al filozofiei platonice. Poziția platonică este : α) formă întîmplătoare : convorbiri, întreținere a unor spirite nobile ale unor oameni liberi, fără a fi conduși de alte interese decît de acela al teoriei, al vieții spirituale ; β) în astfel de ocazii, mînați înainte de conținut, ei ajung la cele mai profunde concepte, — pasaje frumoase, gînduri adînci ca niște pietre prețioase peste care dai nu într-un deșert de nisip, totuși pe cărări uscate, se înțelege ; cîmpuri de flori, dar după ce ai parcurs căi anevoioase (pietre nobile, flori, ca natură care însenineză) ; γ) lipsa unei legături sistematice, cu un unic interes ; δ) în general, nu subiectivitate a conceptului, dar ε) idee substanțială.

Filozofia lui Platon a parcurs două trepte, potrivit cărora ea a trebuit să se dezvolte și să se străduiască să atingă un principiu superior. α) Universalul, care se află în rațiune, a trebuit să se dezbine în opoziția infinită cea mai tare, în independență a conștiinței personale, care ființează pentru sine. Astfel, în noua Academie, conștiința de sine se întoarce înapoi în sine, devenind un fel de scepticism : rațiunea negativă, care se îndreaptă în genere împotriva oricărui universal și nu știe să descopere unitatea conștiinței de sine și a universalului, din care cauză ea se oprește la conștiința de sine. β) Însă neoplatonicii înfăptuiesc reîntoarcerea, această unitate dintre conștiința de sine și ființa absolută ; pentru ei Dumnezeu este nemijlocit prezent în rațiune ; cunoașterea rațională este însuși spiritul divin, iar conținutul ei este ființa sau esența lui Dumnezeu. Ne vom opri la aceste două teme în cele ce urmează.

298

B. ARISTOTEL

Cu acestea îl părăsim acum pe Platon. Nu ne despărțim bucuros de el. Însă, trecînd la discipolul lui, la Aristotel, trebuie să ne temem și mai tare că vom fi nevoiți să intrăm în amănunte, deoarece el a fost unul dintre cele mai bogate și mai cuprinzătoare (profunde) genii științifice care au apărut vreodată ; a fost un bărbat alături de care nici o epocă nu poate pune unul care să-l egaleze. Și întrucît posedăm încă atît de numeroase opere ale lui, materialul ce urmează să fie expus este cu atît mai vast ; dar expunerea amănunțită pe care o merită Aristotel, regret că nu i-o pot acorda.

La Aristotel va trebui să ne limităm la o prezentare generală a filozofiei sale (dacă ar merita vreunii să fie numiți dascăli ai neamului omenesc, apoi aceia sînt Platon și Aristotel), și să notăm în mod particular numai în ce măsură a dus Aristotel în filozofia sa mai departe ceea ce începuse principiul platonic atît în ce privește adîncimea ideilor, cît și întinderea lor. — Aristotel a pătruns în întreaga masă și în toate laturile universului real, subjugînd bogăția și dispersia acestei mase sub concept; cele mai multe științe filozofice îi datorează lui diferențierea și începutul lor. În timp ce în felul acesta știința se divizează într-o serie de determinații intelectuale ale unor concepte determinate, filozofia aristotelică conține în același timp cele mai profunde concepte speculative. El este astfel cuprinzător și speculativ ca nimeni altul. Dar aspectul general al filozofiei sale nu se înfățișează ca un întreg ce s-ar sistematiza el însuși, întreg a cărui ordine și coeziune ar aparține și ele conceptului, ci părțile sînt receptate empiric și așezate empiric una lîngă alta: partea este recunoscută pentru sine ca un concept determinat, dar ea nu este mișcarea care leagă laolaltă. Și cu toate că sistemul lui Aristotel nu se înfățișează ca dezvoltat în părțile lui, ci acestea sînt juxtapuse, ele for- 299
mează totuși o totalitate a unei filozofii esențial speculative.

Un temei pentru a face o expunere amănunțită a lui Aristotel rezidă în faptul că nici unui filozof nu i s-a făcut atîta nedreptate de către tradiții lipsite cu totul de judecată, tradiții, ce s-au păstrat cu privire la filozofia lui și mai sînt încă la ordinea zilei, cu toate că el a fost timp de secole dascălul tuturor filozofilor. I se atribuie vederi care sînt tocmai contrariul filozofiei lui. Platon este mult citit; Aristotel este în timpurile moderne aproape necunoscut și despre el domnesc cele mai false prejudecăți. Operele lui speculative, logice, aproape nimeni nu le cunoaște; celor ce țin de științele naturii li s-a făcut mai multă dreptate, dar nu așa s-a întîmplat cu concepțiile lui filozofice. Este foarte răspîndită (obișnuită) părerea că filozofia aristotelică este tocmai contrariul filozofiei platonice: aceasta, se spune, este idealism, iar cea aristotelică e realism, și anume realism în înțelesul cel mai trivial. Platon ar fi făcut din idee, din ideal, principiu, astfel încît ideea interioară își scoate conținutul din sine însăși; după Aristotel, sufletul ar fi o *tabula rasa*, ar primi toate determinațiile sale cu totul pasiv din lumea exterioară, filozofia lui ar fi empirism de cel mai prost fel, de felul aceluia al lui Locke etc. Or, vom

vedea cît de neadevărate sînt aceste păreri. De fapt, în ce privește profunzimea speculativă, Aristotel îl întrece pe Platon, întrucît el a cunoscut cea mai temeinică speculație idealistă, sprijinită pe cea mai vastă informație empirică. Cu deosebire la francezi există și acum vederi cu totul false despre Aristotel. Un exemplu despre felul în care tradiția îi atribuie în chip orb ceva, fără să controleze dacă acest ceva se află sau nu în înseși operele filozofului, este faptul că în esteticile vechi cele trei unități ale dramei — unitatea acțiunii, a timpului și a locului — sînt lăudate ca *règles d'Aristote*, ca *la saine doctrine*.
300 Însă Aristotel vorbește numai despre unitatea acțiunii *, incidental despre unitatea timpului *, iar despre unitatea a treia, a locului, nu vorbește de loc.

Condiții de viață. Aristotel s-a născut în Stagira, un oraș trac, colonie greacă situată pe coasta sînului de mare strimonic; prin urmare, deși originar din Tracia, el a fost grec după naștere. Această colonie elenă a ajuns între timp sub stăpînirea lui Filip al Macedoniei, cum ajunsese, de altfel, și restul țării. Anul nașterii lui Aristotel este anul 1 al olimpiadei a 99-a (384 a. Chr.). Platon se născuse în anul 3 al olimpiadei a 87-a (430 a. Chr.); așadar, Aristotel este cu 46 de ani mai tînăr decît Platon și s-a născut cu 16 ani după moartea lui Socrate (al. 95,1; anul 400 a. Chr.). Tatăl lui Aristotel, Nicomah, medic, a fost medicul lui Amintas, regele Macedoniei, tatăl lui Filip ***. După moartea părinților săi, pe care-i pierdu de timpuriu, el a fost crescut de ruda sa Proxenos, căruia i-a fost totdeauna recunoscător, a cărui amintire a prețuit-o tot timpul vieții sale și a cinstit-o ridicîndu-i statui. De asemenea, Aristotel îi răsplăti lui Proxenos educația primită, crescînd mai tîrziu, la rîndul său, pe Nicanor, fiul lui Proxenos, pe care îl adoptă și-l făcu moștenitor al său. La etatea de 17 ani, Aristotel veni la Atena și rămase aici 20 de ani în societatea lui Platon ****. El a avut astfel ocazia să cunoască cu totul exact filozofia platonică; iată de ce deja împrejurările exterioare dovedesc că este arbitrară și absolut neîntemeiată presupunerea celor ce susțin că Aristotel n-ar fi înțeles filozofia lui Platon.

---

* Aristotel, *Poetica*, c. 8 (ed. Bekh).

** *Ibidem*, c. 5.

*** Diog. Laertios, V, §§ 1, 9; Buhle, *Aristotelis vita* (*Arist. Opera*, vol. I), pp. 81—82.

**** Ammonius Saccas, *Aristotelis vita* (Buhle, *Arist. Op.*, vol. I), pp. 43—44; Diog. Laertios, V, §§ 9, 12, 15.

Referitor la relațiile dintre Platon și Aristotel, și mai cu seamă referitor la împrejurarea că Platon nu l-a ales drept succesor al său la conducerea Academiei pe Aristotel, ci pe Speusip, 301
o rudă apropiată a sa, Diogenes Laertios relatează o mulțime de anecdote inutile și contradictorii *. Dacă continuarea școlii platonice trebuia să însemne că filozofia sa își păstra sensul exact pe care i-l dăduse Platon, acesta, fără îndoială, nu-l putea numi drept succesor al său pe Aristotel; pentru așa ceva bărbatul potrivit era Speusip. Totuși, în realitate, Platon l-a avut ca urmaș al său pe Aristotel, deoarece acesta a continuat filozofia în sensul lui Platon, dar mai adînc și mai larg, încît el a dus-o totodată mai departe. Supărarea cauzată de această omisiune de la conducerea școlii ar fi fost motivul pentru care, după moartea lui Platon (ol. 108, 1; 348 a. Chr.), Aristotel a părăsit Atena, trăind cîțiva ani la curtea lui Hermias, tiranul din Atarnea, în Misia. Anume, acesta fusese coleg al lui Aristotel în Academia lui Platon, legînd din acel timp strînsă prietenie cu Aristotel. Trei ani a stat Aristotel la curtea lui Hermias. Domnitor independent, Hermias a fost subjugat, împreună cu alți principi absoluți și cu republici elene din Asia Mică, de către un satrap persan; Hermias fu trimis, ca prizonier, la Artaxerxe în Persia, care a dat pur și simplu ordin să fie răstignit. Pentru a evita un destin asemănător, Aristotel s-a refugiat, împreună cu fiica lui Hermias, Pitia, soția sa, la Mitilene și a trăit acolo. Iar lui Hermias îi ridică o statuie în Delfi, cu o inscripție ce ni s-a păstrat. Din această inscripție reiese că Hermias a ajuns în puterea perșilor prin perfidie, în urma unei trădări. Aristotel i-a cinstit amintirea și printr-un imn frumos despre virtute, imn care de asemenea ne-a parvenit **.

De la Mitilene Aristotel a fost chemat de Filip al Macedoniei (ol. 109, 2; 343 a. Chr.) pentru a lua asupra sa grija 302
educării lui Alexandru, atunci în etate de 15 ani. Filip îl invita printr-o scrisoare cunoscută, pe care o avem încă; Filip scria: „Am un fiu, dar mulțumesc mai puțin zeilor că mi l-au dat, decît că au făcut ca el să se nască pe timpul tău. Sper că grija ta și vederile tale îl vor face demn de mine și de viitoarea sa țară"***. Fără îndoială, în istorie faptul de a fi fost educatorul

* Libr. V, § 2.

** Diog. Laertios, V, §§ 3—4, 7—8; Buhle, *Arist. vita*, pp. 90—92.

*** *Aristotelis Opera* (ed. Pac., Aurel. Alobrog., 1607), vol. I; în fine: *Aristotelis fragmenta* (cf. Stahr, *Aristotelia*, partea I, pp. 85—91).

lui Alexandru apare ca un destin strălucit; la curtea macedoneană, Aristotel s-a bucurat de cea mai mare cinstire şi favoare din partea lui Filip şi a Olimpiei. Ce a devenit elevul său se ştie; iar pentru succesul pe care l-a avut educaţia dată de Aristotel lui Alexandru, suprema dovadă este mărimea spiritului şi faptelor acestuia, precum şi prietenia constantă a lui Alexandru faţă de dascălul său, dacă acesta ar mai avea nevoie de o astfel de mărturie : spiritul şi faptele lui Alexandru mărturisesc pentru spiritul educaţiei primite. În Alexandru, Aristotel a şi avut un altfel de elev, mai demn de el, decît găsise Platon în Dionisiu. Pentru Platon, ceea ce importa era republica lui, idealul unui stat, individul Dionisiu era numai un mijloc; el a intrat în relaţii cu un subiect prin intermediul căruia urma să fie înfăptuit acel ideal, individul ca atare a fost pentru el indiferent. Dimpotrivă, la Aristotel nu există o astfel de intenţie; el a avut în faţa sa numai individul singur, şi-a pus ca ţintă să-l educe, să-i formeze individualitatea. Aristotel este cunoscut ca un metafizician adînc, temeinic, abstract; că el a luat în serios educarea lui Alexandru, s-a văzut. Formarea lui Alexandru infirmă trăncăneala despre lipsa de utilitate practică a filozofiei speculative. Că Aristotel n-a procedat în educarea lui Alexandru în felul modern, propriu edu-
303 caţiei obişnuite superficiale ce se dă prinţilor, era de aşteptat, pe de o parte, chiar de la seriozitatea filozofului, care ştia bine ce este adevărul şi ce e adevărul în educaţie; pe de altă parte, faptul acesta reiese şi din împrejurarea că Alexandru, fiind departe în Asia, în toiul cuceririlor sale, şi auzind că Aristotel a făcut cunoscute scrieri privind conţinutul acroamatic [esoteric] al filozofiei sale (conţinut metafizic, speculativ), i-a trimis o scrisoare dojenitoare, în care spunea „că n-ar fi trebuit să facă cunoscut poporului de rînd ceea ce a fost obiectul îndeletnicirilor lor doi". Aristotel i-a răspuns lui Alexandru „că acel conţinut acroamatic, deopotrivă, a fost făcut cunoscut după cum, acum ca şi mai înainte, nu a fost făcut cunoscut"*.

Nu este locul aici de a aprecia pe Alexandru ca personalitate istorică. Ceea ce în formarea lui Alexandru poate fi atribuit instrucţiei filozofice a lui Aristotel este faptul că natura, marile aptitudini ale spiritului lui Alexandru, au fost liberate lăuntric prin această instrucţie şi înălţate la nivelul unei independenţe desăvîrşite, conştiente de sine, independenţă pe

---

* Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XX, 5.

care o vedem manifestîndu-se în scopurile şi faptele lui Alexandru. El a dobîndit această perfectă siguranţă de sine însuşi — pe care o dă numai îndrăzneala nemărginită a gîndului — şi independenţa faţă de planurile particulare, limitate, şi ridicarea acestor planuri la nivelul unui scop cu totul general: acela de a rîndui lumea, conferindu-i o viaţă comună, o organizaţie socială, relaţii, întemeiere de state, sustrase individualităţii accidentale. Alexandru a realizat planul conceput deja de tatăl său, acela de a se pune în fruntea elenilor şi de a răzbuna Europa împotriva Asiei, de a o supune pe aceasta Greciei, unite ca pe timpul războiului troian, şi niciodată de atunci, — unite la începutul şi la sfîrşitul lumii propriu-zis elene. El a răzbunat astfel totodată şi perfidia, şi cruzimea comise de perşi contra lui Hermias, prietenul lui Aristotel. Alexandru a răspîndit cultura greacă în Asia pentru a crea o lume elenă 304
din acest amestec sălbatic, în descompunere, extrem de brutal, numai distrugător, din Asia scufundată în toropeală completă, în negaţia şi decăderea spiritului. Iar cînd se spune că el nu a fost decît un cuceritor care nu s-a priceput să întemeieze un imperiu durabil, întrucît imperiul său s-a descompus îndată după moartea sa, lucrul este adevărat dacă chestiunea este privită în chip superficial: într-adevăr, familia lui Alexandru n-a păstrat această domnie, însă dominaţia elenă a rămas. Alexandru n-a întemeiat un imperiu pe seama familiei sale, ci un vast imperiu al poporului grec peste Asia; cultura greacă, ştiinţa greacă au devenit acolo autohtone. Statele elene din Asia Mică, şi cu deosebire din ţara Egiptului, au devenit secole de-a rîndul sedii ale ştiinţei; efectele acestui fapt au putut să se extindă pînă în India şi în China. Nu ştim dacă nu cumva inzii au primit ceea ce au mai bun în ştiinţele lor tocmai pe calea aceasta; este probabil că astronomia mai exactă a inzilor a ajuns la ei de la greci. Şi imperiul sirian, care se întindea adînc în Asia, spre Bactria (Imperiul greco-bactrian), este acela de unde au fost duse pînă departe în continentul asiatic, pînă în China, fără îndoială de către coloniile elene aşezate acolo, puţinele cunoştinţe ştiinţifice care s-au păstrat acolo ca o tradiţie, dar care nu existau din abundenţă în China. Chinezii sînt atît de neîndemînatici încît nu ştiu face nici măcar un calendar şi în ceea ce îi priveşte ei par incapabili de orice concept; ei arătau vechi instrumente care nu se potriveau cu ei; prima bănuială era că acestea veneau din Bactria. Reprezentările despre ştiinţele inzilor şi chinezilor sînt false.

305 După Ritter *, Alexandru n-ar fi pornit doar ca să facă cuceriri, ci cu convingerea că el este Stăpînul. Eu nu sînt de părere că Aristotel i-ar fi sădit lui Alexandru în suflet acest gînd, asociat cu o altă concepție orientală (și anume, în Orient mai dăinuiește încă numele de Alexandru, Ispander, și ca *Dul-k-ar-nein*, om cu două coarne, Iupiter Ammon, o imagine de erou orientală mai veche); și că regii macedoneni au ridicat pretenții la stăpînirea vechei Indii și la descinderea lor din familii de eroi ale vechei Indii (Dionisos). Ritter se întreabă dacă „cunoașterea acestor lucruri n-a fost, în realitate, la originea ideii religioase care a pus stăpînire pe sufletul tînărului erou atunci cînd, înainte de a porni spre Asia, a descoperit pe malurile Dunării de jos state teocrate indice, unde se învăța nemurirea sufletului; el începu campania spre Orient cu siguranță nu fără sfatul lui Aristotel, care, prin mijlocirea lui Platon și a lui Pitagora, era un inițiat în înțelepciunea indică, și vizită oracolul ammonienilor (acum Siwa), apoi nimici imperiul perșilor și incendie Persepolis, vechea cetate dușmană a doctrinei teologice indice, spre a răzbuna crimele comise de Darius [al III-lea] împotriva budiștilor și a tovarășilor lor de credință". — Aceasta este o combinație ingenioasă provenită din cercetarea temeinică a legăturilor dintre ideile orientale și indice, precum și din poziția mai înaltă din care e privită istoria; este o combinație făcută din elemente eterogene. α) Eu rămîn la faptele istorice. β) Campania lui Alexandru are un cu totul alt caracter istoric, militar, politic, și de altfel ea n-a avut prea mult de-a face cu ceea ce ține de India. Ea a fost o campanie de simplă cucerire. Metafizica și filozofia lui Aristotel sînt cu totul departe de astfel de ameteli, de recunoașterea unor astfel de exaltări și fantezii. α) Transformarea lui Alexandru în imaginația orientalilor în erou universal, în zeu, nu este un fenomen care să ne mire. Dalai-Lama este și azi așa ceva; Dumnezeu și omul nu sînt, în genere, atît de departe unul de altul. β) De altfel, Grecia tindea spre ideea
306 unui Dumnezeu care a devenit om; nu o statuie îndepărtată și străină, ci un Dumnezeu prezent într-o lume lipsită de Dumnezeu. Demetrius din Falera și alții în Atena fură nu mult după aceea adorați și sărbătoriți ca Dumnezei. γ) Infinitul este, de altfel, în conștiința de sine. δ) Budiștii nu-l interesează de loc pe Alexandru; în expediția lui indiană nu se

* *Erdkunde* (Geografie), II, p. 839 (ed. I).

aminteşte nimic despre ei. Distrugerea Persepolei este destul de justificată ca răzbunare elenă pentru faptul că Xerxes distrusese templele Atenei şi Grecia.

În timp ce Alexandru realiza această mare operă a sa, ca cel mai mare individ care a stat vreodată în fruntea Eladei, el se gîndea mereu la artă şi la ştiinţă. După cum în timpurile moderne am văzut iarăşi războinici gîndindu-se şi la ştiinţă şi artă în cursul expediţiilor lor militare, tot astfel Alexandru a dispus să i se trimită lui Aristotel animalele şi plantele noi găsite în Asia, fie în natură, fie să se facă desene după ele sau descrieri ale lor. Această atenţie a lui Alexandru i-a procurat lui Aristotel cea mai frumoasă ocazie să-şi adune comori în vederea cunoaşterii naturii. Pliniu * povesteşte „că Alexandru a ordonat cîtorva mii de oameni care trăiau din vînat, pescuit şi prinderea păsărilor, păzitorilor grădinilor zoologice, ale caselor cu păsări, ale bălţilor imperiului persan să se îndrepte către Aristotel şi să-i expedieze din toate locurile tot ce era remarcabil". În felul acesta, expediţiile militare ale lui Alexandru în Asia au avut pentru Aristotel efectul de a-l fi pus în situaţia să devină părintele istoriei naturale şi să elaboreze, după Pliniu, în 50 de părţi, o istorie naturală.

După ce Alexandru şi-a început campania în Asia, Aristotel s-a reîntors la Atena ca dascăl public, şi îşi ţinea aici cursurile într-o piaţă numită Liceu, o grădină făcută la ordinul lui Pericle pentru exerciţiile recruţilor. Această grădină avea 307
un templu dedicat lui Apollo Λύκειος, şi locuri de plimbare (περίπατοι) înviorate cu arbori, cu izvoare şi cu galerii de coloane. Şcoala lui Aristotel şi-a primit numele de peripatetică mai curînd de la aceste locuri de plimbare decît de la plimbarea lui Aristotel, căci se spune că şi-ar fi ţinut cursurile mai ales plimbîndu-se. El a trăit, învăţînd în felul acesta, 13 ani în Atena. Însă după moartea lui Alexandru a izbucnit o revoltă, reţinută deja de mult, pare-se, de teama lui Alexandru : Aristotel a fost acuzat de impietate. Datele mai precise sînt relatate în chip diferit : între altele, se spune că şi imnul său către Hermias şi inscripţia de pe statuia dedicată acestuia i-au fost aduse drept capete de acuzare. Cînd văzu că se apropie această furtună, Aristotel se refugie la Calcis în Eubeea, Negropontele de azi, pentru a nu da ocazie, spunea el, atenienilor să mai păcătuiască o dată împotriva filozofiei. Acolo muri el în anul

* *Histor. natur.*, VIII, 17 (ed. Bip.).

următor, în al 63-lea an al vieţii sale, ol. CXIV, 3 (anul 322 a. Chr.) *.

Izvorul filozofiei lui Aristotel sînt s c r i e r i l e l u i. Dar dacă considerăm soarta lor exterioară şi felul în care se înfăţişează, cunoaşterea din ele a filozofiei aristotelice ne pare a fi foarte dificilă. Nu pot insista mai de aproape asupra scrierilor lui Aristotel. Diogenes Laertios** înşiră un foarte mare număr de scrieri aristotelice. Însă, din titlurile acestora noi nu putem şti totdeauna exact care dintre scrierile înşirate mai există; titlurile sînt altele. Ca număr de rînduri Diogenes Laertios indică 44 de miriade (440 000) 5 270 de *versus*; socotind
308 aproximativ o miriadă de rînduri pentru un „alfabet", avem 44 de alfabete; ceea ce avem din toate acestea ar putea fi cam 10 alfabete, avem deci numai aproximativ a patra parte din opera lui Aristotel. — Despre soarta manuscriselor lui Aristotel ni se relatează astfel de lucruri, încît s-ar părea că este, propriuzis, imposibil (sînt puţine speranţe) să avem vreuna din scrierile lui în formă autentică şi nedeteriorată; sîntem nevoiţi să ne îndoim de autenticitatea lor şi trebuie să ne mirăm că ele ne-au putut parveni chiar şi în starea în care sînt. Într-adevăr, se povesteşte că pe timpul vieţii sale Aristotel a făcut cunoscute numai puţine dintre ele; el le-a lăsat lui Teofrast, succesorul său, împreună cu restul foarte bogatei sale biblioteci. Fără îndoială, biblioteca lui Aristotel este prima bibliotecă considerabilă, achiziţionată cu mijloace proprii şi cu sprijinul lui Alexandru; de aici, erudiţia lui Aristotel. Mai tîrziu, biblioteca aceasta (o parte a ei, sau copii) a ajuns la Alexandria şi a constituit baza bibliotecii Ptolemeilor, care, cu ocazia cuceririi Alexandriei de către trupele lui Iuliu Cezar, a căzut pradă flăcărilor. — Despre înseşi manuscrisele lui Aristotel ni se povesteşte însă că Teofrast le-a lăsat prin testament unui oarecare Neleus; de la acesta ele au căzut în mîinile unor ignoranţi, care le-au păstrat fără nici o grijă şi preţuire. După alţii, urmaşii lui Neleus, pentru a le salva de regii Pergamului care adunau cu mare zel scrieri pentru biblioteca din Pergam, le-au îngropat într-o pivniţă, unde au zăcut uitate 130 de ani, şi deci au fost rău îngrijite. După acest răstimp, urmaşi de-ai lui Teofrast le-au descoperit după multe cercetări

* Diog. Laertios, V, §§ 5—6; Suidas, s.v. *Aristoteles*; Buhle, *op. cit.*, p. 100; Ammon. Saccas, *op. cit.*, pp. 47—48; Menag., ad Diog. Laertios, V, §2; Stahr, *op. cit.*, p. 108—109; Brucker, *Hist. crit. phil.*, I, p. 788—789.

** Diog. Laertios, V, §§ 21—27.

și le-au vîndut unui oarecare Apellicon din Teios, care a căutat să reconstituie ceea ce stricaseră viermii și umezeala, dar care, în realitate, n-a avut pentru așa ceva erudiția și îndemînarea de care ar fi fost nevoie. De aceea au mai venit și alții după el, umplînd golurile după cum li s-a părut lor că e bine și refăcînd ceea ce fusese deteriorat. Încît deja în urma acestor procedee, manuscrisele lui Aristotel au fost destul de mult modificate. — Dar istoria lor nu sfîrșește aici. Îndată după moartea lui Apellicon, romanul Sylla cuceri Atena și în prada pe care 309
acesta a dus-o la Roma se găseau și scrierile lui Aristotel. Romanii, care tocmai începuseră să facă cunoștință cu știința și arta greacă și care încă nu știau să prețuiască filozofia elenă, n-au știut să scoată nici un folos din această pradă. Grecul Tirannion obținu apoi, mai tîrziu, la Roma, învoirea să facă uz de manuscrisele lui Aristotel și să le facă cunoscute. El le-a și editat, dar și ediția aceasta a lui este vinovată de inexactitate. La Roma manuscrisele acestea au mai avut și destinul de a fi date de librari în mîinile unor copiști ignoranți, care au introdus în ele încă o mulțime de alterări *.

Iată deci cum s-ar înfățișa izvorul filozofiei aristotelice. În timpul vieții sale, Aristotel a comunicat altora mult din conținutul acestei filozofii: manuscrisele din biblioteca din Alexandria; se pare totuși că ele nu au fost prea răspîndite. Într-adevăr, mai multe opere ale lui Aristotel sînt foarte deteriorate, pline de lacune, necomplete. Mai multe, de exemplu scrierile metafizice, par a fi în parte compilate din mai multe scrieri; astfel încît critica superioară poate să dea aici frîu liber întregii sale perspicacități și să-și lămurească cu multă verosimilitate lucrurile într-un anumit mod, mod căruia, apoi, o altă perspicacitate critică poate să-i opună la rîndul ei un alt mod de a vedea. Rămîne real faptul că aceste scrieri sînt deteriorate, adesea ele nu sînt coherente în amănunte (*Poetica*) sau în general; mai adesea întîlnim repetiții aproape cuvînt de cuvînt ale unor alineate întregi. Și cum răul este atît de vechi, nu putem, evident, să ne așteptăm la o vindecare temeinică a lui. Cu toate acestea, lucrurile nu sînt chiar așa de grave, cum par ele după o astfel de descriere. Există multe scrieri, și încă opere principale, care pot fi considerate ca întregi și nedeteriorate; altele, deși deteriorate ici-colo și nu bine ordonate, 310

* Strabo, XIII, p. 419 (ed. Casaub., 1587). Plutarh, *Sulla*, c. 26; Brucker, *Hist. crit. phil.*, vol. I., pp. 798–800.

n-au suferit în corpul lor propriu-zis o pierdere atît de mare cum ar putea ea să pară. Ceea ce avem ne pune totuşi în mod suficient în situaţia de a ne face o imagine precisă a filozofiei lui Aristotel, atît în ce priveşte cuprinsul ei general, cît şi multiplele sale amănunte.

Însă trebuie să mai notăm o deosebire de natură istorică. Şi anume, potrivit unei vechi tradiţii, Aristotel a făcut două feluri de cursuri şi a scris două feluri de lucrări : esoterice sau acroamatice şi exoterice, deosebire pe care am întîlnit-o şi la pitagoricieni. Prelegerile esoterice le ţinea dimineaţa în Liceu — cele exoterice se refereau la exerciţii în arta vorbirii, a disputei şi la cunoaşterea îndeletnicirilor cetăţeneşti ; prelegerile esoterice se refereau la filozofia interioară, mai profundă, la cercetarea naturii şi la dialectica propriu-zisă. * Această împrejurare nu are nici o importanţă. Cititorul vede îndată el însuşi care opere sînt, propriu-zis, speculative şi filozofice şi care sînt mai mult de natură empirică ; deosebirea dintre cele două feluri de opere nu trebuie considerată ca provenind de la conţinutul lor opus, ca şi cînd unele ar fi fost destinate poporului, iar altele ar fi fost scrise pentru sine.

(α) Mai întîi trebuie să notăm că n u m e l e d e f i l o z o f i e a r i s t o t e l i c ă este foarte ambiguu, că ceea ce se numeşte filozofie aristotelică a luat î n f ă ţ i ş ă r i d i f e r i t e, foarte diferite în diferite epoci. Acest nume indică în primul rînd filozofia aristotelică propriu-zisă. Cît priveşte celelalte forme ale filozofiei aristotelice, α) pe timpul lui Cicero ea a avut mai curînd forma unei filozofii populare, care se mărginea mai ales la elemente de istorie naturală şi la morală ; această filozofie nu pare să fi arătat interes faţă de filozofia propriu-zis speculativă a lui Aristotel ; la Cicero nu găsim nici un concept privitor la latura speculativă a filozofiei aristote-
311 lice. β) O altă formă a acestei filozofii este forma extrem de speculativă a filozofiei alexandrine, cea care a fost numită neopitagoreică sau neoplatonică, dar care poate fi numită tot atît de bine şi neoaristotelică ; este forma care a fost considerată de alexandrini ca identică cu filozofia platonică şi a fost elaborată de ei ca atare. γ) O semnificaţie principală este apoi aceea pe care a avut-o această denumire în evul mediu, cînd, intervenind o cunoaştere neexactă a lucrurilor, filozofia scolastică era numită aristotelică. Scolasticii s-au ocupat mult cu

* Gellius, *Noctes atticae*, XX, 5 ; Stahr, *op. cit.*, pp. 110—112.

ca, însă forma pe care a luat-o la ei filozofia lui Aristotel nu o putem considera ca formă autentică a ei. Toate acele expuneri şi întregul cuprins ce ţine de metafizica intelectului şi de logica formală, pe care-l găsim într-însele, nu-i aparţin lui Aristotel. Filozofia scolastică a luat naştere numai din tradiţiile învăţăturilor aristotelice. δ) Numai cînd scrierile lui Aristotel au devenit cunoscute în Occident, s-a format o filozofie aristotelică, care, în parte, s-a opus filozofiei scolastice, — la sfîrşitul epocii scolastice o dată cu reconstituirea ştiinţelor. Abia după Reformă s-a mers la izvoarele înseşi ale lui Aristotel. ε) Cele mai noi reprezentări şi înţelegeri false ale ei: Marele Tennemann este dotat cu prea puţin simţ filozofic pentru a putea pricepe filozofia lui Aristotel; în traducerile lui, sensul textului este adesea întors pe dos, încît se transformă în sens contrar.

Reprezentarea generală şi obişnuită despre filozofia aristotelică este aceea că ea se bazează pe empiric şi că Aristotel a făcut din ceea ce numim experienţă principiu al ştiinţei, al cunoaşterii. Oricît de falsă ar fi această părere, cauza ei trebuie căutată totuşi în maniera filozofării aristotelice. Cîteva pasaje particulare, scoase în evidenţă în acest scop — pasaje ce sînt aproape singurele care au fost înţelese —, sînt întrebuinţate 312
spre a dovedi această reprezentare.

Caracterul general al filozofării aristotelice a fost deja arătat. Nu trebuie să căutăm la Aristotel un sistem de filozofie. Însă Aristotel se extinde asupra întregii sfere a reprezentărilor omeneşti, el le-a supus gîndurilor lui; filozofia lui este aşadar cuprinzătoare. Nici în părţile particulare ale întregului, Aristotel nu înaintează deducînd, derivînd, ci el pare a începe empiric, face şi reflexii, vorbeşte de experienţe. Maniera sa este adesea aceea a raţionării obişnuite; în acelaşi timp, particularitatea lui Aristotel este aceea că, aplicînd aceste procedee, el este totuşi în chip absolut profund, speculativ.

(β) Trebuie deci să vorbim în primul rînd despre caracterul manierii aristotelice. Această manieră constă în următoarele: pentru Aristotel, lucrul esenţial este să descopere pretutindeni conceptul determinat, să prindă esenţa diverselor laturi ale spiritului şi ale naturii într-un mod simplu, adică în forma conceptului. De aici o bogăţie şi o plinătate a laturilor care arată că această manieră are înaintea sa întreaga intuiţie [a realului], nelăsînd nimic la o parte, oricît de comun ar apărea. Toate laturile ştiinţei au intrat în spiritul lui, toate l-au interesat şi pe toate le-a tratat temeinic şi

amănunțit. Abstracția poate fi ușor adusă în încurcătură de cuprinsul empiric al unui fenomen, cînd e vorba să-și impună valabilitatea față de acesta; înaintînd unilateral pentru sine, ea nu-l poate epuiza. De cele mai multe ori Aristotel prinde fenomenul; fără îndoială, el pare a se înfățișa numai ca un observator care gîndește, ținînd seama de toate aspectele universului. Însă el reține toate aceste amănunte mai mult ca filozof speculativ și le prelucrează în așa fel încît din ele ia naștere cel mai profund concept speculativ. Noi am văzut, de altfel, cum gîndul iese din sensibil și cum în sofistică, în
313 general, el se luptă încă nemijlocit cu fenomenul. În percepție, în reprezentare, apar categoriile; esența absolută, aspectul speculativ al acestor momente este totdeauna exprimat în expresia percepției. Această esență pură a percepției o reține Aristotel. Cînd Aristotel pleacă, invers, de la general, de la simplu, și trece la determinarea acestuia, acest procedeu are iarăși aparența că Aristotel enumeră mulțimea semnificațiilor în care este întîlnit acest general; și în această mulțime el parcurge iarăși toate modurile, chiar și pe cele mai comune și mai senzoriale.

Așadar, Aristotel receptează obiectul pe care îl cercetează; și îl examinează să vadă ce fel de determinații diverse se întîlnesc în el. De exemplu, el consideră esența, ἀρχή, αἰτία, cercetează pe „totodată" (ὁμοῦ) etc. și spune: esența este exprimată așa, precum și așa, în acest sens, în multe înțelesuri, aceste determinații se găsesc date în prealabil în ea. El se ocupă de fiecare reprezentare, de gîndire; tot astfel, în fizică, de: mișcare, timp, loc, căldură, frig. Aceste obiecte sînt înșirate empiric; el se ocupă și de diferitele gînduri pe care le-au avut filozofii, le combate infirmîndu-le, adesea empiric, le rectifică, reflectînd în variate feluri; și ajunge apoi la determinarea cu adevărat speculativă. Adesea este (în parte) obositor să-l urmărești în această simplă înșirare, care înaintează fără necesitate logică și unde seria semnificațiilor se arată a fi sesizată doar în chip exterior, numai potrivit esenței lor care se înfățișează ca un ce comun și nu potrivit modurilor lor determinate. Însă acest mod de a proceda oferă, pe de o parte, o totalitate a momentelor, pe de altă parte, el îndeamnă la cercetare proprie și la descoperirea necesității. De la această serie Aristotel trece la examinarea ei cu ajutorul gîndirii. Această determinare a obiectului pe diferitele lui laturi, astfel încît să iasă din el la iveală conceptul, conceptul speculativ, determinația simplă,

iată unde este Aristotel cu adevărat filozofic şi în acelaşi timp extrem de speculativ.

Aristotel nu urmăreşte nicidecum să reducă totul la uni- 314
tate sau să reducă determinaţiile la o unitate prin opoziţie, ci, dimpotrivă, el caută să reţină totul în modul lui determinat de a fi şi să-l urmărească ca atare. α) Procedarea aceasta poate fi, pe de o parte, superficială, de exemplu iritabilitatea şi sensibilitatea, stenic şi astenic sînt determinaţii goale; dar β) pe de altă parte, este necesar ca realitatea să fie sesizată în modul determinării simple; evident, punctul ei de plecare nu trebuie sesizat în felul acela. Aristotel părăseşte determinaţia în altă sferă, unde ea nu mai are această formă, dar arată cum este ea aici sau ce mişcare, ce schimbare s-a petrecut cu ea. În adevărata sa speculaţie, Aristotel este tot atît de profund ca şi Platon, şi este în acelaşi timp mai dezvoltat şi mai conştient; iar opoziţiile primesc la el o precizie superioară. Îi lipseşte lui Aristotel, evident, forma frumoasă a lui Platon; lipseşte din scrierile lui acel farmec al limbii (al conversaţiei libere), acel ton al întreţinerii, pe cît de viu, pe atît de cult şi de uman. Decît că, acolo unde îl vedem pe Platon — în *Timaios* — exprimîndu-şi ideea în mod speculativ (tetic), vedem şi ceea ce e defectuos şi impur în ea, iar ceea ce e pur scăpîndu-i acesteia; pe cînd Aristotel exprimă ideea în mod pur, iar ceea ce este pur îl exprimă prin concepte. Noi învăţăm la el să cunoaştem obiectul în determinaţia sa şi să cunoaştem conceptul determinat al lui. Aristotel caută să determine fiecare obiect (ὁρίζειν, să-i indice: ὅρος-ul); dar după aceea el pătrunde speculativ în natura obiectului. Acest obiect rămîne însă în determinarea lui mai concretă; Aristotel îl reduce rareori la determinaţii abstracte de-ale gîndirii. Studierea lui Aristotel este astfel inepuizabilă. Expunerea este grea, deoarece el nu reduce obiectele la principii mai generale. Pentru a expune filozofia aristotelică, ar trebui înşirat conţinutul particular al fiecărui lucru. Dacă filozofia ar fi luată în serios, nimic n-ar fi mai de preţ decît să se facă prelegeri despre Aristotel.

În această îmbinare a determinaţiilor într-un concept 315
este mare Aristotel şi este maestru, precum şi în ce priveşte simplitatea înaintării şi judecata în cuvinte puţine. Aceasta este o metodă de filozofare foarte eficientă, şi care a fost aplicată şi în timpurile noastre, de exemplu, de către francezi. Ea merită să primească o aplicare mai largă, deoarece este bine ca determinaţiile reprezentării obişnuite despre un obiect să

fie înălțate la nivelul gîndului și să fie apoi reunite în unitate, în concept. Însă, fără îndoială, această metodă apare într-o privință ca empirică, și anume pe latura receptării obiectelor așa cum sînt ele în reprezentare; aici nu este necesitate.

Aristotel procedează și în ce privește întregul așa cum procedează cînd e vorba de amănunte. El tratează astfel întregul universului, totalitatea lumii spirituale și sensibile; însă această mulțime este prezentată numai ca o serie de obiecte. Aici nu avem definiții, construcție etc.; nu putem pretinde conceptului filozofiei acelor timpuri să demonstreze necesitatea. Este o latură empirică, constînd în a considera unul după altul obiectele; dar ca aparține mai mult manieriei exterioare; ceea ce urmează este speculativ în chipul cel mai profund. Aristotel nu procedează sistematic, în sensul dezvoltării determinațiilor din însuși conceptul, ci înaintarea lui se bazează pe modul indicat, acela tocmai de a începe din afară. Și așa se întîmplă că el tratează adesea o determinație după cealaltă fără să arate legătura dintre ele.

(γ) Punctul al doilea privește determinarea ideii lui Aristotel. Trebuie indicată mai întîi ideea generală cu principalele momente particulare ale ei. În mod cu totul general trebuie să spunem că Aristotel începe cu filozofia în genere, spunînd în primul rînd despre noblețea filozofiei, în capitolul al doilea al primei cărți a *Metafizicii*: „Obiectul filozofiei este ceea ce se poate ști mai mult (τὰ μάλιστα ἐπιστητά)", și anume „ceea ce este prim și cauzele (τὰ πρῶτα καὶ τὰ
316 αἴτια); căci prin acestea și din acestea sînt cunoscute toate celelalte", acestea sînt raționalul; „principiile nu sînt cunoscute pe baza substraturilor (subiecte, ὑποκείμενα)", aici avem deja o poziție contrară felului obișnuit de a vedea. Aristotel a declarat drept „cercetare principală, drept cea mai esențială cunoaștere (ἀρχικωτάτη), cunoașterea scopului, iar acesta este binele fiecărui lucru, în general însă binele suprem al întregii naturi". Această concepție a fost proprie și lui Platon și lui Socrate; scopul este însă adevărul, concretul față de abstracta idee platonică. Aristotel spune apoi despre valoarea filozofiei: „Cum, pentru a scăpa de neștiință, oamenii au început să filozofeze, reiese că ei au căutat știința de dragul cunoașterii și nu de dragul vreunui folos sau al vreunei întrebuințări (χρήσεως). Aceasta se vede și din desfășurarea cu totul exterioară a lucrurilor (κατὰ τὸ συμβεβηκός). Deoarece numai

după ce şi-a satisfăcut toate nevoile (trebuinţele) şi ceea ce ţine de bunăstare a început omul să caute o astfel de cunoaştere (filozofică). De aceea noi nu o căutăm spre a o întrebuinţa la altceva. Şi după cum spunem că om liber este acela care există pentru el însuşi şi nu pentru altul, tot astfel filozofia este singura ştiinţă liberă între ştiinţe, fiindcă singură ea există de dragul ei înseşi", este cunoaştere pentru cunoaştere. „Pentru acest motiv ea nici nu este, pe bună dreptate, considerată ca posesiune omenească"; ea nu este în posesiunea unui om. „Căci în multe feluri este natura oamenilor dependentă (δούλη)", filozofia este însă liberă. „Încît, potrivit lui Simonide, singur Dumnezeu posedă acest privilegiu (γέρας); este însă nedemn de om să nu caute ştiinţa ce i-a fost dată pe măsura lui (τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην). Dar dacă poeţii spun ceva (λέγουσί τι) şi invidia (τὸ φθονεῖν) este în natura zeilor, atunci toţi aceia care vor să se înalţe ar trebui să fie nefericiţi (εἰκὸς δυστυχεῖς εἶναι πάντας τοὺς περιττούς)"; Nemesis pedepseşte tocmai ceea ce se ridică deasupra a ceea ce e obişnuit, egalizînd din nou totul. „Dar divinitatea nu poate fi invidioasă", adică să nu vrea să comunice ceea ce ea este, să nu voiască să posede în comun (ca şi lumina, luminînd ea nu scade), aşa încît această ştiinţă să nu-i revină şi omului; „şi potrivit proverbului, poeţii mint mult; şi nu trebuie să ne închipuim că există vreo ştiinţă mai onorată (mai onorabilă, τιμιωτέραν) [decît filozofia]. Fiindcă aceea care este cea mai divină este cea mai onorată"; cine posedă ceea ce este mai excelent şi-l comunică [şi altora] este onorat: aşadar, zeii trebuie onoraţi deoarece ei posedă această ştiinţă. „Dumnezeu este considerat (δοκεῖ) ca fiind cauza şi principiul a toate; şi de aceea o şi posedă singur sau în măsura cea mai mare". Însă tocmai pentru acest motiv nu este nedemn de om să voiască a căuta acest bine suprem, care este pe măsura lui; să caute această ştiinţă care aparţine lui Dumnezeu. „Fără îndoială, mai necesare sînt toate celelalte ştiinţe decît filozofia, dar nici una nu este mai excelentă decît ea". 317

Este lucru greu să expui în amănunte filozofia aristotelică; Aristotel este mult mai greu de înţeles decît Platon. Acesta are mituri, putem sări peste ceea ce este dialectic în el şi, totuşi, putem spune că l-am citit pe Platon; Aristotel se angajează însă îndată în domeniul speculativului. Aristotel pare a fi filozofat totdeauna numai despre ceea ce e singular, particular, şi a nu spune ce este absolutul, universalul, ce este

Dumnezeu; el înaintează totdeauna de la singular la singular. El ia în considerare întreaga masă a lumii reprezentării şi o parcurge: suflet, mişcare, senzaţie, memorie, gîndire — sarcina lui zilnică e ceea ce e s t e —, asemenea unui profesor în munca sa dintr-un curs semestrial; el pare a fi cunoscut numai ceea ce e adevărat în particular, numai particularul, numai un şir de adevăruri particulare; universalul Aristotel nu-l scoate în evidenţă. Acest procedeu nu are nimic strălucit în el; el
318 pare a nu se fi înălţat la idee, la universal, — cum vorbeşte Platon despre idei şi despre măreţia lor — el nu reduce individualul la universal. α) Ideea generală Aristotel nu a scos-o logic în evidenţă — aşa-numita lui logică este altceva —, astfel pentru metoda lui ideea ar trebui recunoscută ca fiind conceptul unic în toate; β) ideea de Dumnezeu nu apare ca fiind absolutul unic, ci ea se înfăţişează tot ca ceva particular, la locul ei alături de altele, dar ea este tot adevărul: „Există plante, animale, oameni, apoi şi Dumnezeu, binele suprem". Cum notam deja, Aristotel parcurge serii întregi de concepte, din care noi nu vom da însă probe, reprezentări mai precise, decît numai din unele, din ceea ce e particular.

Vreau să vorbesc în p r i m u l r î n d despre m e t a f i z i c a lui Aristotel, despre determinaţiile ei; a p o i să expun conceptul fundamental al n a t u r i i, aşa cum se constituie el la Aristotel; în a l t r e i l e a rînd, vreau să amintesc unele lucruri despre s p i r i t, despre suflet; şi l a u r m ă să mai vorbesc în mod special despre conceptul l o g i c al lui Aristotel.

1. METAFIZICA

Trebuie relevată natura generală a conceptului lui Aristotel. Ideea lui speculativă trebuie scoasă mai cu seamă din cărţile *Metafizicii* lui. Decît că aceasta prezintă o dificultate cu totul proprie în ceea ce priveşte compoziţia ei, deoarece sau au fost întrunite aici mai multe scrieri, sau, dacă se consideră corpul acestei opere ca unitar, aşa cum şi pare, dată fiind coeziunea lui generală, nu putem spune că autorul ei a procedat condus de o ordine precisă şi clară. *Metafizica* e un nume care nu provine de la Aristotel, şi nici autorii antici mai vechi nu au cunoscut sub acest nume această operă aristotelică; ceea ce se

numeşte la noi „metafizică" se numea la Aristotel πρώτη φιλοσοφία *.

Filozofia pură sau metafizica, Aristotel o deosebeşte foarte exact de celelalte ştiinţe, ca „ştiinţă a ceea ce este întrucît este, şi a ceea ce îi revine acestuia în sine şi pentru sine" **. 310
Aristotel caută cu deosebire să determine ceea ce este această esenţă, să cunoască această substanţă (οὐσία) ***. În această ontologie, sau cum o numim noi, logică, el cercetează şi distinge exact cele patru principii: α) modul determinat de a fi, sau calitatea ca atare, prin care ceva este „acesta"; β) materia (ὕλη); γ) principiul mişcării; şi δ) principiul scopului sau al binelui ****.

Ideea lui Aristotel diferă de aceea a lui Platon. Şi anume, Platon determină ideea ca fiind binele, scopul, universalul în genere; Aristotel merge însă mai departe. Am vorbit despre faptul că ideea la Platon este în sine esenţialmente concretă, determinată în sine. Întrucît ideea este deci determinată în sine însăşi, raportul dintre momente, în ea, trebuie sesizat mai precis şi scos în evidenţă; iar această raportare a determinaţiilor unele la altele trebuie concepută ca activitate în general. Sîntem obişnuiţi să avem prezentă în minte doar forma imperfectă a acestora, natura imperfectă a ideii, a universalului, a gîndului, a conceptului, a ceea ce este numai în sine. Universalul, prin simplul fapt că este universal, încă nu posedă realitate; activitatea realizării nu este încă pusă, ceea ce e în sine este deci ceva inert. Raţiunea, legile etc. sînt în felul acesta abstracte; însă raţionalul, întrucît se realizează pe sine, îl cunoaştem drept necesar, — de vreme ce atribuim atît de mare însemnătate unui astfel de universal, unei astfel de raţiuni, unor astfel de legi. Ceea ce e platonic în universal este obiectivul, din acesta însă lipseşte principiul vieţii, principiul subiectivităţii; şi acest principiu al vieţii, al subiectivităţii, dar nu în sensul unei subiectivităţi accidentale, numai 320
particulare, ci principiul subiectivităţii pure, îi este propriu lui Aristotel.

Astfel, şi la Aristotel, baza, substanţialul, este binele, scopul, generalul; şi acest general, scopul, îl afirmă el ca valabil, îl menţine ferm în opoziţie cu Heraclit şi cu eleaţii. Devenirea

* *Metaphys.*, VI, 1; *Phys.*, II, 2; I, 9.
** *Ibidem*, IV, 1.
*** *Ibidem*, VII, 1.
**** *Ibidem*, I, 3.

lui Heraclit este o determinaţie justă, esenţială; însă la el schimbării îi lipseşte încă determinaţia identităţii cu sine, a fermităţii, a generalităţii. Fluviul se schimbă mereu — dar el este totodată şi permanent — şi este încă mai mult o imagine, o existenţă generală; de aici se vede îndată că Aristotel susţine îndeosebi contra lui Heraclit şi a altora, „că fiinţă şi nefiinţă nu este totuna", că, el adică, întemeiază vestitul principiu al contradicţiei potrivit căruia „un om nu este în acelaşi timp şi o corabie" *. Reiese îndată [din textul lui Aristotel] că el nu se referă la fiinţa pură sau la nefiinţa pură, la această abstracţie care, în esenţă, este numai trecere a uneia în cealaltă; ci, prin c e e a c e e s t e, Aristotel înţelege în chip esenţial substanţa, ideea. El se întreabă numai ce este aceea ce pune în mişcare; iar aceasta este λόγος-ul, scopul. După cum împotriva principiului purei schimbări el menţine ferm universalul, tot astfel, dimpotrivă, el opune pitagoricienilor şi lui Platon, opune numărului, ca fiind valabilă, activitatea. Activitatea este şi ea schimbare, dar schimbare care rămîne identică cu sine; activitatea este schimbare, dar pusă înăuntrul generalului ca schimbare identică cu sine însăşi; activitatea este o determinare care e autodeterminare. Dimpotrivă, în pura schimbare, conservarea proprie nu este încă conţinută în schimbare. Universalul este activ, se determină pe sine; iar scopul este autodeterminarea, este ceea ce se realizează. Aceasta este d e t e r m i n a ţ i a p r i n c i p a l ă care are importanţă la Aristotel.

321 Ceea ce urmează sînt cele d o u ă f o r m e p r i n c i p a l e pe care le determină Aristotel: α) aceea a p o s i b i l i t ă ţ i i (δύναμις, *potentia*) şi β) aceea a r e a l i t ă ţ i i (ἐνέργεια, *actus*), mai precis: aceea a e n t e l e h i e i (ἐντελέχεια), care este în sine scop şi realizare a scopului. Acestea sînt determinaţii pe care le întîlnim pretutindeni la Aristotel** şi pe care trebuie să le cunoşti pentru a-l înţelege. Conceptul principal al substanţei este că ea nu este numai m a t e r i e ***. Tot ce există conţine materie, orice schimbare pretinde un substrat (ὑποκείμενον) în care ea se petrece. Materia însăşi este însă numai potenţa, o posibilitate, ea este numai δυνάμει, — nu e realitatea, aceasta este f o r m a; ca să existe cu adevărat materia, este nevoie de

* *Metaphys.*, IV, 3—6.
** *Ibidem*, IX, 1—7; etc.
*** *Ibidem*, VII, 3.

formă, de activitate *. Δύναμις nu înseamnă de loc forță la Aristotel (forța este mai curînd modalitatea imperfectă a formei), ci mai mult posibilitate; capacitate, nu posibilitate nedeterminată. Ἐνέργεια însă este pura activitate din sine însuși. — De-a lungul întregului ev mediu au fost importante aceste determinații. La Aristotel, δύναμις este aptitudine, ceea ce este în sine, ce e obiectiv; apoi universalul abstract în general, ideea, ea este numai *potentia*. Abia energia, forma, este activitate, e ceea ce realizează, e negativitatea raportîndu-se pe sine la sine. Dimpotrivă, cînd spunem „esență", nu afirmăm implicit și activitatea; esența este numai în sine, e numai posibilitate, este fără formă infinită. Materia nu e decît ceea ce este în sine; căci dacă ea poate lua toate formele, ea nu este ea însăși principiul formator. Pe de altă parte, substanța esențial absolută are posibilitatea și realitatea, forma și materia, neseparate una de cealaltă. Materia este numai o posibilitate, forma îi dă realitate, dar tot așa forma nu există fără materie sau posibilitate; materia este în mod obișnuit 322
în viața curentă, substanțialul. Energia este, mai concret, subiectivitate, posibilitatea este ceea ce e obiectiv; ceea ce e cu adevărat obiectiv, are fără îndoială, și activitate în el, după cum ceea ce e cu adevărat subiectiv are și δύναμις.

Din această determinare rezultă un mod al opoziției ideii aristotelice față de cea platonică. Aristotel polemizează adesea împotriva numerelor și a ideilor. Platon exprimă esența mai mult ca fiind universalul, din care cauză momentul realității pare să-i lipsească sau cel puțin să fie împins pe planul al doilea. Și, de fapt, acest principiu negativ nici nu este exprimat în chip atît de nemijlocit, însă, esențial, el nu lipsește dacă universalul e unitate a unor determinații contrarii; deoarece această unitate este în chip esențial unitate negativă a acestor contrarii, ceea ce suprimă alteritatea lor, opoziția lor, și le readuce în sine. Ceea ce este exprimat ca realitate, ca energie, este tocmai această negativitate, activitate, acțiune eficientă de a se dezuni ea însăși, de a scinda această ființă-pentru-sine, de a suprima unitatea și de a institui dezunirea, — de a nu mai fi ființă-pentru-sine, ci ființă-pentru-alt-ceva, prin urmare negativitate opusă unității. Ideea este mai mult: suprimarea contrariilor, dar una dintre contrarii este însăși unitatea. Dacă la Platon preponderent este principiul afirmativ, ideea numai

* *Metaphys*, VIII, 1—2.

ca egală ei însăşi în chip abstract, la Aristotel s-a adăugat şi a fost scos de el în evidenţă momentul negativităţii, însă nu ca schimbare şi nici ca neant, ci ca diferenţiere, ca determinare *.

Ceea ce obiectează Aristotel împotriva ideilor platoniciene este foarte întins **. Aceste principii el le găseşte insuficiente. (Am văzut deja mai sus că şi Aristotel stabileşte universalul,
323 scopul, dar cu deosebire principiul individuaţiei.) Activitatea, realitatea nu pot fi găsite în ele; a spune că lucrurile reale participă la idei (παραδείγματα) înseamnă vorbă goală (κενολογεῖν) şi metafore. Există atîtea moduri de a fi determinat cîte lucruri există. Este contradictoriu a admite genuri independente: Socrate, om, biped, animal.

Întrucît momentele activitate şi posibilitate nu apar unite, ci se înfăţişează încă separate, Aristotel deosebeşte în substanţă momente diverse. Determinarea mai precisă a acestui raport al formei faţă de materie, al energiei faţă de posibilitate şi mişcarea acestei opoziţii dau *modurile diferenţiate ale substanţei*. Aici Aristotel parcurge substanţele, şi ele se înfăţişează la el mai mult ca o serie de specii diferite de substanţe, considerate una după alta, decît ca îmbinate într-un sistem. Dintre ele, cîteva determinaţii principale sînt, între altele, următoarele trei momente:

a. „*Substanţa sensibilă perceptibilă*"***, o substanţă finită, există numai potrivit acestei forme pe care o are forma unei materii, de care forma este distinctă, e exterioară. Aceasta este, în general, natura finitului: separarea formei, a ceea ce e exterior, de materie; forma în aceasta este şi ceea ce acţionează; formei îi revine activitatea, dar aici ea este exterioară, distinctă de materie. „Substanţei sensibile" spune Aristotel „îi este proprie schimbarea, dar în aşa fel încît ea trece în contrariul ei. Unul dintre aceste contrarii rămîne, celălalt dispare; al treilea ce, în afară de aceste contrarii, ceea ce se conservă, ceea ce durează în această schimbare, este materia. Categoriile principale" pe care le aminteşte Aristotel „sînt cele patru deosebiri, anume: α) după « ce » (κατὰ τὸ τί)",
324 — εἶδος, după scop, după simpla destinaţie; β) „sau după

* *Cf. Metaphys.*, VII, 13: ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.
** *Ibidem*, I, c. 7, 9.
*** *Ibidem*, XII, 1—2; VII 7.

calitate (ποιόν)", după celelalte însuşiri; γ) „sau cantitate (ποσόν); δ) sau unde (ποῦ)". Ele sînt categoriile referitoare la: α) „naştere şi pieire, conform lui «ce» (κατὰ τόδε)", conform esenţei determinate; β) „creştere şi scădere, conform cantităţii; γ) schimbare, conform însuşirilor (πάθος)", desigur conform lui ποιόν; δ) „mişcare, conform locului. Materia este" substratul mort, subiectul, „baza în care se produce schimbarea"; materia suferă schimbări. „Schimbarea însăşi este trecere din ceea ce este conform posibilităţii, în realitate; albul posibil se transformă în albul real. Lucrurile nu iau naştere din nimic, la întîmplare, ci totul ia naştere din ceea ce e s t e", identitate. „Posibilul înseamnă, prin urmare, el însuşi ceva ce e s t e"; acest posibil, fiinţînd ca general în sine, produce aceste determinaţii fără să o derive pe una din cealaltă. „Materia este simplul, — posibilitatea" determinată mai de aproape; „ea este posibilitatea, dar ca opusă; această materie devine, în realitate, numai ceva a cărui materie era deja potrivit posibilităţii". Aşadar sînt afirmate: α) materia, esenţa generală substrat al transformării, indiferent faţă de ceea ce este opus; β) modurile determinate, negativul opoziţia lor unele faţă de altele; γ) ceea ce pune în mişcare, activitatea pură. Astfel în substanţa sensibilă momentele apar ca diferite, dar nu apare încă reîntoarcerea în sine; însă activitatea este negativul care conţine în sine în mod ideal contrariile (suprimă pe unul dintre ele) — deci conţine deja şi ceea ce trebuie să devină.

b. O s p e c i e s u p e r i o a r ă * „este aceea în care se introduce activitatea, energia, *actus*-ul în general, negativul abstract, dar conţinînd ceea ce trebuie să devină; aspectul sensibil într-însa este numai transformarea. Prin urmare, întrucît activitatea conţine ceea ce trebuie să devină, ea este 325
i n t e l e c t u l (νοῦς), iar conţinutul său este scopul (εἶδος), şi acesta este ceea ce trebuie pus, realizat de activitate, de energie. Momentele mai de aproape determinate: materia este subiectul schimbărilor, — şi aici avem materie, δύναμις. Cele două extreme sînt materia (posibilitate) şi gîndul (activitate), o dată universalul pasiv, de cealaltă dată universalul activ. Schimbarea nu intervine în înseşi aceste două momente, deoarece ele sînt ceea-ce-este-în-sine, sînt universalul ca atare în forme contrarii. „Ceea ce se schimbă este ceva" (modul determinat), „şi trece dintr-un altul în altul" (în opusul său), „da-

* *Metaphys.*, IX, 2; VII, 7; XII, 3

torită unui altul de care e pus în mişcare; unde" (loc), — „materia: şi în ce, — ideea", scopul, generalul. — (Întrucît acest general este ceea ce pune în mişcare, el se numeşte cauză, ἀρχή, iar întrucît acest general este scop, el este temeiul, motivul, αἰτία *.) Însă forma este unitatea celor două extreme; ea constă din materie sau substrat şi din activitate. Aristotel nu explică mai departe cum se opun acestea în formă, ca ceea ce trebuie suprimat şi ca ceea ce trebuie afirmat. Ceea ce acţionează îşi afirmă conţinutul în realitate, conţinutul rămîne acelaşi; dar el e încă materie care e deosebită de activitate, cu toate că ambele sînt conexate. La substanţa sensibilă ceea ce acţionează diferă încă cu totul de materie. Însă νοῦς este determinat în sine, pentru sine, acest conţinut devine *actu*; dar intelectul are astfel încă nevoie de materie, cu care el încă nu este identic; materia este presupusă [ca dată]. Ceea ce întîlnim în mod obişnuit la Aristotel ca energie apare şi ca entelehie. Mai precis, aceasta este aceeaşi determinaţie conceptuală ca şi energia, dar, întrucît aceasta este liberă activitate şi îşi are scopul în ea însăşi, şi-l pune sieşi ea însăşi şi acţionează spre a-l afirma: determinare, ca determinare a
326 scopului, ca realizare a scopului. Sufletul este în chip esenţial entelehie, λόγος: determinare generală, ceea ce se afirmă pe sine (*sich setzt*), ceea ce se mişcă.

c. Dar punctul suprem este mai curînd acela unde δύναμις, ἐνέργεια şi ἐντελέχεια sînt unite. Substanţa absolută, ceea ce e veritabil, ceea ce este-în-sine-şi-pentru-sine, se determină, aici la Aristotel **, mai de aproape în felul că ea este „ceea ce e nemişcat", imobil, „şi etern", dar care în acelaşi timp, „pune în mişcare", este „activitate" pură, *actus purus*. Acesta este momentul universal. Dacă în timpurile moderne a apărut ca ceva nou determinarea esenţei absolute ca activitate pură, aceasta s-a întîmplat, cum vedem, din cauza necunoaşterii conceptului aristotelic. Scolasticii au considerat cu bună dreptate ca definiţie a lui Dumnezeu această determinare: Dumnezeu este activitate pură, e ceea ce este în sine şi pentru sine; el nu are nevoie de nici un material, — nu există idealism mai înalt. Sau, spuse lucrurile altfel: Dumnezeu este substanţa care posedă în posibilitatea ei şi realitatea sa, a cărei esenţă (*potentia*) este

* *Metaphys.*, V, 1—2.
** *Ibidem*, XII, 6; (cf. IX, 8); XII, 7.

activitatea însăşi, în care acestea nu sînt separate ; în ea posibilitatea nu este deosebită de formă ; ea este aceea care îşi produce sieşi conţinutul său, determinaţiile sale. Aici Aristotel se deosebeşte de Platon şi polemizează pentru acest motiv împotriva numărului, a ideii şi a universalului [lui Platon], deoarece „dacă acesta" este nemişcat, este-în-sine-şi-pentru-sine, el „nu este determinat ca activitate, nu e mişcare" ; el nu este identic cu activitatea pură, ci este conceput ca fiind în repaus. Ideile imobile, numerele lui Platon nu aduc nimic la realitate. Absolutul este, în repausul lui, în acelaşi timp şi activitate absolută. Energia o numeşte Aristotel şi entelehie ; ea are un τέλος în sine, nu e numai activitate formală, al cărei conţinut vine nu ştim de unde. „Este cu putinţă ca ceea ce posedă posibilitate" (este δυνάμει, lucrul în sine ; cu astfel de abstracţii goale Aristotel nu are nimic de-a face) „să nu fie activ (efectiv real) (ἐνεργεῖν) ; prin urmare, nu serveşte 327
la nimic să faci din substanţe (οὐσίας) substanţe eterne, cum sînt ideile (τὰ εἴδη) lui Platon" şi numerele pitagoricienilor, „dacă ele nu conţin un principiu care poate pune în mişcare (μεταβάλλειν, principiu al determinării). Dacă această ἀρχὴ nu se mişcă, atunci ea nu acţionează, iar οὐσία ei este numai o δύναμις ; ceea ce există conform posibilităţii poate şi să nu existe. În consecinţă, trebuie să existe un principiu a cărui substanţă trebuie să fie concepută ca activitate (mişcare)". Acţiunea aparţine substanţei însăşi ; astfel la spirit energia este substanţa însăşi.

„Mai departe, această substanţă este f ă r ă m a t e r i e" ; fiindcă materia este ca atare afirmată drept ceea ce este pasiv şi în care se petrec schimbările, care deci nu e nemijlocit (absolut) una cu activitatea pură, esenţială. Aici se face uz, ca şi în alte cazuri de procedeul de a se nega numai un predicat, nu se spune însă care este adevărul acestui ce pasiv ; materia este acel moment al esenţei imobile. „Aici însă pare a se ivi îndoiala, deoarece tot ce este activ pare δύνασθαι, dar nu orice posibil (δυνάμενον) pare a exercita energie (*energieren*), aşa încît posibilitatea pare a fi prima (πρότερον)", — ea este universalul. Orice este energie posedă şi posibilitate, există însă şi posibilitate care nu-şi manifestă energie (*energiert*) ; astfel am putea crede că posibilitatea este superioară. „Dar, dacă ar fi aşa, n-ar exista nimic din cele ce sînt (οὐδὲν τῶν ὄντων) ; căci este posibil, desigur, să poată fi, dar încă să nu fie (ἐνδέχεται

γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι, μήπω δ' εἶναι). Energia este superioară şi anterioară (*prius*) posibilităţii".

În această privinţă, Aristotel observă: „Nu trebuie să spunem deci, cum spun teologii, că mai întîi a fost în timpul infinit un haos" (Cronos) „sau noaptea" — materia, primul ce existent (*das erste Seiende*) — „sau, ca fizicienii, că a existat totul împreună. Deoarece cum ar putea exista ceva dacă nimic nu ar fi, potrivit realităţii, cauză eficientă (μηδὲν ἐσται ἐνεργείᾳ
328 αἴτιον)? Căci materia nu se mişcă de la sine, ci o mişcă meşterul. Leucip şi Platon spun că mişcarea este veşnică, dar ei nu spun de ce (διὰ τί). Activitatea pură este anterioară (πρότερον) posibilităţii, nu potrivit timpului, ci potrivit esenţei"; aceasta este un moment subordonat, îndepărtat de universal fiindcă fiinţa primă absolută este „ceea ce, în activitate egală, îşi rămîne sieşi egală". Amintita presupoziţie a unui haos etc. implică o activitate care se exercită asupra a altceva, nu asupra sa însăşi, o activitate care are o presupoziţie; haosul este numai posibilitate.

Drept esenţă, drept ceea ce este adevărat trebuie deci afirmat ceea ce se mişcă în sine însuşi, deci „în c e r c; şi acest lucru nu trebuie văzut numai în raţiunea gînditoare, ci şi în faptă (ἔργῳ)", adică există, există *realiter*, în natura vizibilă. Aceasta rezultă din determinaţia fiinţei (esenţei) absolute ca activă, care face să intre în realitate, în modalitatea obiectivă. Ca identicul cu sine, care e vizibil, această fiinţă absolută este „c e r u l e t e r n"; cele două moduri ale înfăţişării absolutului sînt raţiunea gînditoare şi cerul etern. Însă cerul este mişcat, „dar el este şi ceva ce pune în mişcare". Cum sfericul „este ceva ce pune în mişcare şi e mişcat, există un centru care pune în mişcare şi este ceea ce e nemişcat, — fiind el însuşi totodată o substanţă şi energia"; el determină pentru Aristotel cercul raţiunii care se întoarce înapoi în sine, în concordanţă cu determinaţiile mai noi. Nemişcatul care pune în mişcare, — aceasta este o mare determinaţie; ceea-ce-rămîne-identic-cu-sine-însuşi, ideea pune în mişcare şi rămîne în raportare la sine însăşi. Aristotel explică lucrul în felul următor: „Mişcarea lui este determinată în chipul acesta: pune în mişcare ceea ce este dorit şi este gîndit; acesta, adică ceea ce e
329 dorit şi e gîndit, este el însuşi nemişcat" *, în repaus. Este

* *Op. cit.*: τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα· τούτων δὲ τὰ πρῶτα τὰ αὐτά.

scop; acest conținut sau scop este însă dorința și gîndirea însăși; un astfel de scop îl numim frumos, bine. „Ceeace e dorit este aceea ce a p a r e ca frumos" (ceea ce place); „principiul" sau scopul, „aceea ce e voit cu voința, e ceea ce e s t e frumos". Acesta este pus ca esență obiectivă, dar „noi îl dorim fiindcă apare așa", fiindcă este dat; „mai mult decît apare el așa, fiindcă noi îl dorim". Deoarece atunci el ar fi pur și simplu pus prin activitate; el însuși este independent, dorința noastră este trezită ulterior. Adevăratul „principiu este" însă aici „gîndirea, căci gîndul este mișcat numai de ceea ce este gîndit". — Gîndul are obiect; el este nemișcatul care pune în mișcare. Dar acest conținut este el însuși ceva gîndit, așadar el însuși este un produs al gîndului; el este nemișcat și astfel e cu totul identic cu activitatea gîndirii. Aici în gîndire există deci această identitate: ceea ce este mișcat și ceea ce pune în mișcare este același. „Dar acest ce gîndit" (abia ne vine să credem ochilor) „este cealaltă serie în sine și pentru sine însăși, își este lui însuși propriul său element", — este gîndul ființînd în sine și pentru sine afirmat ca obiectiv; „și substanța acestui alt element este substanța primă: cauza primă este simplă — nu una — și e activitatea pură" *. Οὐσία acestui gînd este gîndirea; așadar, acest ce gîndit este cauza absolută, ea însăși nemișcată, dar identică cu gîndul care este mișcat de acest ce gîndit. „Frumosul și binele suprem" (datoria, ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine, scopul ultim) „sînt tocmai așa ceva": ceva nemișcat care pune în mișcare. „Însă faptul că « aceea-învederea-a-ce (*das Umweswillen*) » aparține nemișcatului îl arată conceptul" **. — „Ceea ce este mișcat se poate comporta și altfel. Impulsul, în general (φορά), este prima schimbare; 330
prima este mișcarea circulară, aceasta este însă mișcată de concept". Conceptul, *principium cognoscendi*, este și ceea ce pune în mișcare și *principium essendi*; Aristotel îl declară drept Dumnezeu și arată raportarea lui la conștiința individuală.

„Cauza primă este necesară. Termenul de „necesar" posedă trei semnificații: α) necesar prin forță, ceea ce este împo-

---

* *Op. cit.*: νοητὸν δὲ ἑτέρα συστοιχία (un cuvînt potrivit, un element, de determinat cu sine însuși) καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῶς καὶ κατ' ἐνέργειαν.

** *Op. cit.*: ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶνον. Ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ.

triva înclinației (παρὰ τὴν ὁρμήν); β) a doua: fără de care nu există binele; γ) ceea ce nu poate fi în alt fel, ci pur și simplu este. De un astfel de principiu al nemișcatului este suspendat cerul, precum și întreaga natură", veșnicul vizibil și schimbătorul vizibil. Acest sistem durează veșnic și rămîne totdeauna așa. „Nouă", ca indivizi, „ne este hărăzit în el numai un timp scurt o ședere, de viață care este ce e mai excelent. Acel sistem este însă mereu așa, dar nouă așa ceva ne este cu neputință. Însă fiindcă activitatea lui" (ἐνέργεια τούτου, a cerului) „este ea însă și plăcere (ἡδονή), starea de veghe, simțirea și gîndirea (νόησις) sînt ceea ce e mai plăcut", — contrar somnului; „însă speranțele și amintirile" (sînt plăcere) „numai datorită acestora", fiindcă sînt energii. „Gîndirea însă care e numai pentru sine însăși este gîndire a ceea ce e mai excelent în sine și pentru sine" — este scop ultim absolut pentru sine însăși. Acest scop ultim este însuși gîndul; de aceea teoria este tot ce e mai excelent. „Gîndul (ὁ νοῦς) însă se gîndește pe sine însuși prin receptarea (μετάληψιν, primire) a ceea ce e gîndit (νοητοῦ)" ca obiect al său, deci gîndul este receptiv; „dar el este gîndit întrucît el ia contact și gîndește (νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν); așa încît gîndul și gînditul sînt unul și același", obiectul se convertește în activitate, în energie.

Momentul principal în filozofia aristotelică este că gîndirea și gînditul sînt una, că ceea ce este obiectiv și gîndirea
331 (energia) sînt unul și același lucru. „Căci aceea ce receptează gînditul și esența este gîndul". Gîndirea este **gîndirea gîndirii**. Despre gîndire, Aristotel spune: „Ea acționează, întrucît posedă" (sau: posesiunea ei este una cu acțiunea ei); „încît acțiunea" (activitatea) „este mai divină decît divinul pe care rațiunea (νοῦς) cugetătoare" crede că-l **posedă** (νοητὸν-ul) *. Nu gînditul este ceea ce e mai excelent, ci însăși energia gîndirii. „Speculația (ἡ θεωρία) este deci tot ceea ce e mai îmbucurător" (mai fericit, ἥδιστον) „și mai bun" (bun suprem). „Or, dacă Dumnezeu se află totdeauna în starea în care noi ne aflăm uneori (εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτὲ, ὁ θεὸς ἀεί)", —în timp ce la noi este numai stare intermitentă, Dumnezeu este însăși această gîndire veșnică; „el este demn de admirație (θαυμαστόν); și cu cît mai mult este el [în această stare] cu

* *Op. cit.*: τὸ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστε ἐκεῖνο (că el se gîndește pe sine însuși) μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν.

atît mai mult este el demn de admirat". (Oamenii au ajuns la filozofie datorită admirației pentru ceva superior, datorită presimțirii, intuirii, cunoașterii acestuia*.) „Astfel, el se află în amintita stare (ἔχει δὲ ὧδε). Există însă și viață în el. Căci acțiunea gîndului este viață (καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰς νοῦ ἐνέργεια ζωή)". Mai bine, căci viața lui νοῦς este activitate, energie. „Însă el este activitatea (ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια); activitatea care se exercită asupra sa însuși este viața lui cea mai excelentă și eternă (ἀΐδιος). Iar noi spunem că Dumnezeu este viața veșnică și cea mai bună.— Această οὐσία apoi nu este mărime".

Conceptul spune: adevărul este unitatea subiectivului cu obiectivul și, de aceea, el nu este nici unul, nici celălalt, precum el este atît unul, cît și celălalt. În jurul acestor cele mai adînci forme speculative, s-a străduit Aristotel. Ceea ce e în 332
sine, obiectul, este numai o δύναμις, numai posibilul; adevărul este pentru Aristotel însăși această unitate. Termenul de „unitate" este rău, el indică o abstracție, ține de simplul intelect. Filozofia nu este sistem al identității; acesta este nefilozofic. Astfel, la Aristotel, unitatea nici nu este identitate seacă; ea nu este τιμιώτατον, Dumnezeu, ci aceasta este energia. Ea este activitate, mișcare, repulsie și deci nu e identitate moartă; ea este în diferențierea ei totodată identică cu sine. Dacă Aristotel ar fi luat ca principiu identitatea de paie a intelectului sau experiența (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*), el n-ar fi ajuns niciodată la o astfel de idee speculativă (νοῦς și νοητόν). Posibilitatea și realitatea sînt identice; νοῦς este și δύναμις, însă nu posibilitatea este ceeea ce e mai general — și deci ceea ce e superior —, ci individualitatea, activitatea. Aristotel deosebește două feluri de νοῦς, activ și pasiv. Noῦς ca pasiv nu este altceva decît ceea ce este în sine, ideea absolută considerată în sine, tatăl; dar numai ca un ce activ acest „în-sine" este pus. Totuși acest prius, acest nemișcat, ca deosebit de activitate, ca pasiv, e totodată ca absolut, activitatea însăși. Acest νοῦς este în sine totul, dar el este adevăr numai prin mijlocirea activității.

Gîndirea este pentru Aristotel un obiect ca celelalate, este un fel de stare. El nu spune că gîndirea singură ar fi adevărul, că totul ar fi gînd, ci spune că ea este ceea ce e prim, ce e mai tare, mai venerat. Că gîndul, ca aceea ce se raportă

* *Metaphys.*, I, 2.

la sine însuşi, este că el este adevărul, o spunem noi. Mai departe noi spunem că gîndul este tot adevărul; Aristotel nu spune aşa. Tot astfel avem în reprezentare senzaţii etc. ca ceva real alături de gîndire. Aristotel nu se exprimă în felul în care se exprimă azi filozofia, dar la baza gîndirii lui găsim acelaşi fel de a vedea. Tocmai aceasta este filozofia speculativă a lui Aristotel: ea consideră totul de pe poziţiile gîndirii, transformă totul în gînduri. Aristotel gîndeşte obiectele, şi, întrucît acestea
333 sînt ca gînduri, ele sînt în adevărul lor; aceasta este οὐσία lor. Aceasta nu înseamnă că obiectele naturii ar fi ele însele gînditoare. Obiectele sînt gîndite subiectiv de mine; dar gîndul meu este şi conceptul lucrului, iar acest concept este substanţa lucrului. În natură conceptul nu există ca gînd în această formă liberă, ci el are carne şi oase; el are însă un suflet, şi acest suflet este conceptul lui. Aristotel recunoaşte ce sînt lucrurile în sine şi pentru sine; şi aceasta ete οὐσία lor. Conceptul nu există pentru sine însuşi, dar el este degradat datorită exterioritătii. Definiţia obişnuită a adevărului este: „Adevărul este concordanţa reprezentării cu obiectul". Însă reprezentarea însăşi nu e decît o reprezentare; cu reprezentarea mea (cu conţinutul ei) eu nu sînt încă de loc în concordanţă; îmi reprezint case, grinzi, dar eu nu sînt aşa ceva: „eu" şi „reprezentarea unei case" sînt lucruri diferite. Numai în gîndire există adevărată concordanţă a obiectivului cu subiectivul: aceasta sînt eu. În consecinţă Aristotel se află pe poziţia cea mai înaltă; ceva mai profund nu putem dori să cunoaştem. Numai că el recurge mereu la forma de a porni de la reprezentări, de la stări empirice ale gîndirii, de exemplu de la somn, de la oboseală; dar el separă apoi de acestea gîndirea. Aristotel vorbeşte numai despre νοῦς şi nu despre o natură particulară a lui νοῦς.

Aici Aristotel* dezleagă încă multe îndoieli, aporii; de exemplu, dacă gîndul este ceva compus, dacă ştiinţa este lucrul însuşi. „Se produc încă unele îndoieli (ἀπορίαι) din cauza lui νοῦς, deoarece el pare a fi, între toate, tot ce este mai divin; există unele dificultăţi (de a-ţi reprezenta) în ce determinaţii sau stări este el astfel (cum se comportă el pentru a fi aşa)
334 (πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη). α) Dacă el nu gîndeşte nimic, ci se comportă ca unul care doarme, cum ar mai fi el excelent (σεμνόν)? β) Dar dacă el gîndeşte, însă îl domină altceva (ἄλλο κύριον), atunci ceea ce constituie substanţa lui n-ar fi un gînd

* *Metaphys.*, XII, 9 (*de mente divina* este titlul latinesc).

(νόησις), ci o facultate (δύναμις, forță)". Totul este gîndire, totdeauna ceva ce nu este în repaus: noi nu găsim și o gîndire [alături de altceva]. În felul acesta, el n-ar fi cea mai bună (ἀρίστη) substanță căci, datorită gîndirii (τοῦ νοεῖν, *actu*), „îi revine lui demnitatea sa (τὸ τίμιον). γ) Dar, dacă gîndul (νοῦς) sau gîndirea (νόησις) este substanța lui, ce gîndește el? Se gîndește pe sine sau gîndește altceva? Și dacă gîndește altceva gîndește el mereu același lucru ori mereu altceva? Este oare sau nu este deosebire între a gîndi frumosul și a gîndi ceea ce e accidental?".

„α) Dacă νοῦς nu este gînd (νόησις), ci e numai facultate (δύναμις), gîndirea continuă ar fi pentru el obositoare", forța se consumă. „Apoi", dacă gîndul n-ar fi acest adevăr, „altceva ar fi mai excelent decît νοῦς: gînditul (νοούμενον); iar gîndirea și gîndul ar fi cuprinse în ceea ce gîndește tot ce e mai rău; încît acest lucru trebuie evitat, deoarece a nu vedea unele lucruri, este mai bine decît a le vedea; așadar, νόησις n-ar fi cel mai mare bine. Νοῦς este deci a se gîndi pe sine însuși, fiindcă el e tot ce este mai excelent (κράτιστον, cel mai puternic) și νοῦς este gîndul, gîndul gîndului (καὶ ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις). Căci știința și senzația și opinia și reflectarea par totdeauna a se referi la altceva" (par a avea un alt obiect, sau sînt răsfrîngere a ceva); „și numai incidental (ὡς ἐν παρέργῳ)", uneori, „par a se referi la ele însele". „γ) Apoi dacă gîndirea (νοεῖν) și faptul de a fi gîndit (νοεῖσθαι) sînt deosebite, căreia dintre ele două îi revine binele (εὖ)? Deoarece acesta nu este același pentru gîndire (νοήσει) și pentru gîndit (νοουμένῳ). Sau la unele lucruri (ἐπ' ἐνίων) știința [despre ele] este însuși lucrul (πρᾶγμα)? — În cele practice (τῶν πρακτικῶν) avem substanța și modul determinat al 335
scopului (τὸ τί ἦν εἶναι), în cele teoretice temeiul (λόγος) și gîndul (νόησις). Prin urmare, deoarece gînditul și νοῦς nu diferă unul de altul, întrucît n-au ὕλη, ele sînt identice; și există numai un singur gînd al gînditului".

„A mai rămas o îndoială: dacă ceea ce gîndește nu este cumva un ce compus (σύνθετον)? Căci el s-ar putea transforma în părțile întregului. Binele (τὸ εὖ, scopul) nu este însă în cutare ori cutare parte, ci el este binele cel mai mare în întreg (ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον), ca un altceva decît acesta (ὂν ἄλλο τι)", decît întregul. „Astfel se comportă veșnic (τὸν ἅπαντα αἰῶνα) gîndirea care se gîndește pe sine însăși (αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις)", ca cel mai mare bine în univers.

Aristotel * mai combate şi alte cîteva gînduri : de exemplu, ajung în încurcătură cei ce fac să ia naştere totul din contrarii. Mai departe el cercetează, în *Metafizica* sa, mai de aproape determinaţiile de „idee", „principiu" etc. ; dar acestea apar fără legătură, una după alta, cu toate că apoi ele sînt unite într-un concept cu totul speculativ.

Acest element speculativ este însă tot ce e mai bun şi mai liber. Ideea aceasta trebuie văzută în natură (ca cer) şi în raţiunea gînditoare. De aici Aristotel trece la divinitatea vizibilă, la cer. Dumnezeu, ca Dumnezeu viu, este universul ; în univers Dumnezeu se revarsă ca Dumnezeu viu. El se înfăţişează aici ca manifestîndu-se sau ca punînd în mişcare. Şi numai fenomenelor le aparţine deosebirea dintre cauza mişcării şi ceea ce e pus în mişcare. „Principiul", cauza, cerul, „este el însuşi nemişcat, dar punînd în mişcare, în mişcare eternă şi unică" ; acesta este cerul stelelor fixe. „Noi vedem, în afară de revoluţia simplă a întregului (παρὰ τὴν φοράν), de mişcarea substanţei
336 prime, nemişcate (revoluţia firmamentului, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον), încă şi alte mişcări veşnice, pe acelea ale planetelor"**. După aceasta, Aristotel trece la planete ; noi nu putem intra aici în amănunte.

Despre organizaţia universului în general, Aristotel spune*** : „Trebuie să cercetăm în ce fel posedă natura întregului binele şi cel mai mare bine în ea ; ca pe ceva separat şi existent în şi pentru sine sau ca pe o ordine ; ori în ambele feluri, ca o armată. Căci în ordine există binele şi comandantul, şi acesta este bine în măsură mai mare (ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγὸς,καὶ μᾶλλον οὗτος), deoarece nu el există datorită ordinii, ci ordinea există datorită lui". El rămîne în general ea, după cum comandantul este cel ce creează ordinea şi ceea ce este pus în ordine. „Or, totul este organizat (συντέτακται) într-un anumit fel (πώς), dar nu în acelaşi fel" (diferite feluri de organe), „cele ce înoată şi cele ce zboară şi plantele ; şi acestea nu sînt astfel încît să nu existe nici o relaţie între ele, ci ele sînt în raport unele cu altele. Căci totul este coordonat într-un întreg unitar. Însă, după cum într-o casă celor liberi le este cel mai puţin îngăduit să facă orice (ceea ce

* *Metaphys.*, XII, 10.
** *Ibidem*, 8.
*** *Ibidem*, 10, *init.*

este accidental, ὅ, τι ἔτυχε), ci tot ceea ce fac sau cele mai multe din cele ce fac" (lege) „sînt ordonate" (prescrise, τέτακται), — „pe cînd sclavelor şi animalelor, în schimb, li se ordonează puţine, din cele ce aparţin generalului (μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν) şi multe aşa cum vin" (ὅ, τι ἔτυχε), arbitrar şi accidental), tot astfel cel mai excelent lucru este să acţionăm conform generalului, gîndirii, potrivit lui νοῦς. „Deoarece principiul fiecăruia este natura sa. Tot astfel este necesar ca totul să ajungă să se deosebească (judecată) — (să fie supus ju- 337
decăţii); ceva însă este aşa făcut, încît prin el totul este în comunitate cu întregul" *, împotriva numerelor şi a ideilor [platonice].

Rău e cînd domnii sînt mulţi, numai unul să fie între oameni.
Poruncitor şi slăpîn **...[1].

Ştiinţe particulare pe care le-a tratát Aristotel. Cînd va fi vorba despre suflet, vom reveni iarăşi la gîndire. Aristotel are multe opere de fizică, apoi lucrări despre suflet (spirit), despre stările acestuia. Acolo vom vorbi despre cărţile de logică. Cele relatate pînă aici se găsesc în *Metafizică* (în ultimele capitole ale cărţii a unsprezecea sau a douăsprezecea). În doctrina despre suflet iese din nou în evidenţă elementul cel mai speculativ.

2. FILOZOFIA NATURII

Fizica lui Aristotel sau filozofia naturii este expusă într-o serie întreagă de lucrări formînd o rînduire aproape completă a ceea ce constituie conţinutul (întregul cuprins al) filozofiei naturii. Vom indica planul general al lor. Prima lucrare a lui Aristotel este *Învăţătura* sa, *fizică* în opt cărţi: „φυσικὴ ἀκρόασις sau despre principii (περὶ ἀρχῶν)". Aici Aristotel tratează despre conceptul de natură în general, despre mişcare şi despre spaţiu şi timp; aşa cum se cuvine. Prima înfăţişare a substanţei absolute este mişcarea şi momentele ei, spaţiu şi timp; — conceptul apariţiei sale, care se realizează abia în corpuri; generalul, care trece la principiul individualizării abia în lumea corporală. (Fizica lui Aristotel este ceea ce pentru

* *Metaphys.*, XII, 10. : εἰς τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτος ἐστὶν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.

** *Ibidem*: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος (*Iliada*, II, v. 204),

[1] Traducere de G. Murnu, în Homer, *Iliada*, ESPLA, 1955, p. 52, vv. 197—198,

fizicienii de acum a fi, propriu-zis, metafizica naturii ; fizicienii spun numai ceea ce au văzut, ce instrumente delicate şi excelente
338 au făcut ;—ei nu spun că au gîndit ceva.) Pentru acest motiv după fizică urmează cărţile lui Aristotel *despre cer*. Ele tratează despre natura corpului în general, şi despre primele corpuri reale, adică despre pămînt şi, în general despre corpurile cereşti şi despre relaţia generală abstractă a corpurilor între ele (atracţia), determinată de greutatea şi uşurătatea mecanică, şi despre determinarea corpurilor reale, abstracte, sau a elementelor. Urmează apoi cărţile *despre naştere şi pieire*, despre procesul fizical, aşa cum înainte tratase despre mişcare, despre procesul ideal. În afară de elementele fizice apar aici momentele care sînt puse numai în proces ca atare : căldura, frigul etc. ; elementele fizice formînd latura existentă, reală, subzistînd deopotrivă ; iar acestea din urmă fiind momente ale devenirii sau ale pieirii, care există numai în mişcare. La acestea se ataşează *Meteorologia* lui Aristotel, tratînd despre procesul fizical general, în formele lui cele mai reale. Aici este vorba de determinaţii particulare : ploaia, salinitatea mării, norii, roua, grindina, zăpada, promoroaca, vînturile, curcubeul, fierberea, fiertul şi friptul, culorile etc. Despre unele materii (de exemplu *despre culori*), Aristotel a scris lucrări speciale. Nimic nu este uitat ; totuşi, expunerea este mai mult empirică. Cartea *despre lume*, care încheie seria, se pare că nu este autentică ; este o expunere separată, destinată lui Alexandru, expunerea care conţine în parte generalul lucrurilor, expus deja în celelalte lucrări şi care nu aparţine acestui ciclu. — La sfîrşit, Aristotel trece la natura organică. Lucrările lui conţin şi fiziologie şi anatomie, nu numai istorie naturală ; de exemplu, lucrările lui : *Despre mersul animalelor*, *Despre părţile animalelor* conţin o anatomie. El vorbeşte *Despre naşterea animalelor :* o fiziologie ; apoi *despre mişcarea în comun a animalelor ;* trece apoi la deosebirea dintre *tinereţe şi bătrîneţe*, dintre *somn şi starea de veghe ;*
339 vorbeşte *Despre respiraţie*, *Despre vise*, *Despre scurtimea şi lungimea vieţii* etc. Aristotel tratează aceste chestiuni parte în mod empiric, parte mai mult speculativ. În sfîrşit, urmează *Istoria animalelor*, care nu e numai o istorie naturală în general, ci tratează şi structura generală a animalelor; această operă este, dacă vrem, un fel de anatomie fiziopatologică-anatomică. I se atribuie şi o scriere de botanică : *Despre* fiziologia *plantelor* (περὶ φυτῶν).

Avem astfel de la Aristotel o filozofie a naturii cu toate amănuntele conţinutului ei exterior. Am amintit deja, cînd a fost

vorba de linia generală a filozofiei aristotelice, că diferitele ei părți se separă într-o serie de concepte determinate pentru sine. Același este cazul și aici, și din această cauză nu putem da socoteală decît de cîteva elemente ale filozofiei naturii elaborate de Aristotel; cîteva nu sînt atît de generale încît să le cuprindă și pe celelalte, deoarece fiecare este pentru sine. Însă ceea ce urmează, îndreptîndu-se mai mult spre singular, nici nu mai intră atît sub dominația conceptului, ci devine o superficială indicare de temeiuri și o explicare prin cauze proxime, așa cum se petrec lucrurile în fizica noastră actuală.

În ceea ce privește planul general, nici nu poate fi vorba că acesta n-ar fi ordinea necesară în care trebuie tratată filozofia naturii sau fizica. Timp îndelungat fizica a și avut această formă și tendință a conceptului, moștenită de la Aristotel — știință care deduce părțile din întreg —, încît chiar nespeculativul păstrase totuși această conexiune, ca ordine exterioară. Această procedare este cu totul de preferat ordinii pe care o găsim în manualele noastre de fizică, care se înfățișează ca o înșirare cu totul nerațională de doctrine îngrămădite la întîmplare; ceea ce, evident, este mai conform acestui mod de a considera natura, mod care îmbrățișează fenomenele sensibile ale naturii, nerecurgînd de loc la concept și la rațiune. Mai înainte fizica mai conținea ceva metafizică, însă fizicienii — experiența arătînd că aceste elemente metafizice pot încurca lucrurile — au hotărît să le înlăture pe cît posibil și să se oprească la ceea ce numesc ei experiență, întrucît sînt de părerea că astfel le cade în mînă și în fața ochilor adevărul adevărat, nealterat de gînd, proaspăt, direct din mîinile naturii. Fără îndoială, ei nu se pot lipsi de concept, dar printr-un fel de înțelegere tacită, ei consideră anumite concepte ca alcătuite din părți etc., admit forțe etc. și se folosesc de acestea fără să știe cîtuși de puțin dacă sînt și în ce măsură sînt ele adevărate. Cît privește conținutul însă, acești fizicieni exprimă tot atît de puțin adevărul lucrurilor; ci exprimă fenomenele sensibile. 340

Aristotel și, în general, cercetătorii mai vechi înțeleg prin fizică priceperea naturii: universalul; ea se numește învățătură despre principii. Deoarece în fenomenele naturii apare în chip esențial această diferență dintre principiu și urmările lui, fenomenele, diferență care numai în speculativul propriu-zis se suprimă.

F i l o z o f i a n a t u r i i elaborată de Aristotel. Conținutul fizicii aristotelice este îndeosebi filozofic și nu experi-

mental ; el cercetează succesiv conceptul determinat al fiecărui obiect, expune diverse gînduri, arată de ce sînt ele insuficiente şi care este simpla determinaţie a fiecăruia, potrivit intelectului. În fizica sa, Aristotel a procedat oarecum empiric. El reţine toate circumstanţele unui obiect, ca : timp, spaţiu, mişcare, căldură — experienţele referitoare la el, formele lui de înfăţişare — şi aceasta, nu mai puţin, devine speculativ ; operaţia este oarecum o cuprindere laolaltă a momentelor care sînt prezente în reprezentare. Se poate spune că Aristotel este un empiric deplin, şi anume un empiric care şi gîndeşte. Empiric adică : el ia determinaţiile obiectelor considerate aşa cum avem conştiinţă în mod curent despre ele
341 (vezi conceptul timpului) * ; combate reprezentările empirice despre obiect, combate teze filozofice anterioare, reţine ceea ce trebuie păstrat din elementele empirice. Şi îmbinînd toate aceste determinaţii, fixîndu-le în legătura lor, Aristotel formează conceptul şi este speculativ în supremul grad, în timp ce pare a fi empiric. Acest procedeu îi este cu totul propriu lui Aristotel. Empiria lui este totală, adică el nu lasă la o parte anumite moduri de a fi determinate ; el nu reţine o anume determinaţie şi după aceea iarăşi o alta, ci le reţine împreună, unite, — cum face reflexia proprie intelectului, care are ca regulă a sa identitatea şi care poate opera cu aceasta numai fiindcă totdeauna, cînd reţine una dintre determinaţii, o uită pe cealaltă, îndepărtînd-o. Dacă scoatem din spaţiu, în chip cinstit, determinaţiile empirice, procedăm foarte speculativ : empiricul sesizat în sinteza sa, este conceptul speculativ.

a. Determinarea naturii, generalul. Din fizica lui Aristotel voi menţiona cel puţin conceptul principal al ei. Cît priveşte conceptul naturii, trebuie să spunem că aceasta este înfăţişată la Aristotel în modul cel mai înalt şi mai adevărat, într-un fel care ne-a fost reamintit abia în timpul din urmă de către Kant ; ce e drept, în forma subiectivă care constituie esenţa filozofiei kantiene, însă totuşi în chip cu totul adevărat.

În ideea naturii au importanţă esenţială, după Aristotel **, două determinaţii : 1) „conceptul de scop" şi 2) „conceptul de necesitate". Aristotel prinde îndată chestiunea în temeiul ei.

---

* Vezi mai jos : pp. 358—361.

** *Phys.*, II, 8.

Este vorba de vechea antinomie, de atunci moştenită, dintre necesitate (*causae efficientes*) şi finalitate (*concept, causae finales*) şi de atitudinea diferită faţă de această antinomie. Cu privire la conceptul a ceea ce e natural, trebuie să reţinem două momente ale modului de cercetare : în primul rînd, avem cercetarea 342
conform necesităţii exterioare, ceea ce este tot una cu întîmplarea ; potrivit acestui mod de cercetare, în general naturalul este considerat ca fiind determinat din afară, studiat potrivit cauzelor naturale. Celălalt mod de cercetare este cel teleologic ; însă există două feluri de finalitate : interioară şi exterioară. În cultura modernă, cînd e vorba de scop, preponderenţa o are mai întîi tot finalitatea exterioară ; natura a fost timp îndelungat considerată în felul acesta. Cercetarea oscilează încoace şi încolo între cele două moduri de a considera natura, caută cauze exterioare, caută ce scop are cutare determinaţie, sau cutare raport etc. şi se zbate cu forma teleologiei externe, care situează scopul în afara naturii. Aceste determinaţii îi erau cunoscute lui Aristotel şi el le examinează temeinic pentru a vedea cum stau lucrurile în această privinţă. Conceptul lui Aristotel despre natură este mai bun decît cel actual, deoarece la el lucrul principal e determinarea scopului, ca mod interior de a fi al lucrului natural însuşi. Faptul că în timpul din urmă a fost reinstalat sub acest raport raţionalul nu este altceva decît o reînviere, o justificare a ideii aristotelice.

Aristotel determină natura drept o cauză care trebuie deosebită de ceea ce este întîmplare ; în primul rînd, ea trebuie considerată drept o cauză dintre acelea care acţionează în vederea a ceva, care au un scop sau au o tendinţă (prin aceasta ea se deosebeşte de ceea ce e necesar, pe care îl are totodată în sine) ; şi numai apoi Aristotel o determină prin felul în care se comportă necesarul în lucrurile naturale. Cînd este vorba de natură, de obicei ne gîndim mai întîi la necesitate şi înţelegem prin natural, în esenţă, ceea ce nu este determinat de un scop. Mult timp s-a crezut astfel că natura a fost filozofic şi just determinată prin faptul că a fost limitată la necesitate. Concepţiei despre natură i se şterge o pată cînd ea este înălţată mult deasupra comunului cu ajutorul finalităţii. Fiindcă în 343
general în substanţă avem două momente, dintre care momentul ideal este activitatea (εἶδος), trebuie şi aici să-l examinăm în primul rînd pe acesta.

Conceptul principal al lui Aristotel constă în faptul că el înţelege natura ca viaţă, natura a ceva drept ceva ce este

scop în sine, unitate cu sine însuşi, care este principiu al activităţii sale, nu trece în altceva, ci, potrivit conţinutului său propriu, îşi determină transformările pe măsura sa, păstrîndu-se astfel în acestea; Aristotel are aici în vedere finalitatea interioară, imanentă, în raport cu care necesarul este considerat de el ca o condiţie exterioară.

α. Conceptul de finalitate. Aristotel începe cu constatarea că natura se conservă; există în natură conservare. Toată dificultatea rezidă aici. „Se iveşte în primul rînd nedumerirea (ἀπορία): ce împiedică natura să nu acţioneze conform unui scop (ἕνεκά του), conform cu ceea ce este mai bine. Ci", de exemplu, ca atunci cînd zicem: natura se comportă aşa cum „trimite Iupiter ploaie; acest lucru nu se întîmplă cu scopul să crească cerealele, ci plouă conform necesităţii. Aburii mînaţi în sus se răcesc şi apa răcită cade în formă de ploaie". Plouă în general pentru sine, „şi este simplă întîmplare că prin aceasta grîului îi merge bine. Tot astfel, cînd se strică grîul, nu de aceea plouă ca să se strice grîul, ci aceasta se întîmplă cu ocazia ploii". Avem aici întîmplare; adică există o legătură necesară, dar care e un raport exterior; şi aceasta este accidentalitatea. Întrucît cauza este accidentală, accidental este şi efectul. „Dar dacă aşa stau lucrurile, ce ne împiedică" să admitem, se întreabă Aristotel, „că ceea ce se înfăţişează ca părţi", de exemplu părţile unui animal, ale unei plante, „nu se pot comporta, potrivit naturii, tot astfel", încît ele să existe în mod întîmplător unele pentru altele, şi ceea ce este corespunzător scopului să se îmbine în mod întîmplător.
344 „De exemplu, faptul că dinţii de dinainte sînt ascuţiţi şi apţi pentru a tăia, iar măselele sînt, în schimb, late şi apte pentru sfărîmarea hranei, s-a putut produce şi datorită necesităţii exterioare; astfel încît să se întîlnească în mod întîmplător şi să nu se producă în chip necesar în vederea scopului amintit. Tot aşa şi cînd este vorba de celelalte părţi; aşa încît acela" (vieţuitorul) „în care totul era aranjat în chip întîmplător astfel ca de aici să rezulte finalitate", dat fiind faptul că era astfel, „s-a păstrat aşa, deşi originar luase naştere accidental, conform necesităţii. Acest gînd îl avusese mai cu seamă Empedocle", înfăţişînd naşterea primă ca pe o lume a celor mai diverşi monştri: „oameni cu figuri de animale" — forme animalice amestecate în fel şi chip — „dar care nu s-au putut conserva toate, ci au pierit" (nefiind alcătuite originar aşa încît să se poată conserva), pînă ce s-au întîlnit părţile care

răspundeau scopului comun. Fără să ne gîndim la fabuloasele forme monstruoase ale anticilor, noi cunoaştem o mulţime de specii de animale care au pierit fiindcă nu s-au putut conserva. De aceea şi este întrebuinţat termenul de „naştere" (dezvoltare nedirijată de gînd (*gedankenlosen Entwickeln*)) în filozofia naturii din zilele noastre. Aceasta este o reprezentare la care poate uşor ajunge filozofia naturii, anume că primele producţii ale naturii ar fi oarecum încercări ale ei, dintre care nu s-au putut păstra a c e l e a care s-au dovedit a nu fi conforme scopului lor. Natura este entelehie, este ceea ce se produce pe sine însăşi.

Aristotel răspunde α) „că este imposibil să ne oprim la o astfel de reprezentare. Căci ceea ce se întîmplă conform naturii se întîmplă totdeauna sau, cel puţin, de cele mai multe ori" şi este ceva constant (generalitate exterioară, reîntoarcere continuă; generalitatea în fiinţă, ca fiinţă, este redevenirea a ceea ce a dispărut); „aşadar, nu este ceva ce se produce datorită întîmplării". β) „După aceea, acolo unde există scop (τέλος), în el este transformat atît ceea ce-l precedă, cît şi ceea ce-i urmează", cauza şi produsul; toate acţiunile, în parte, sînt raportate, potrivit scopului, la această unitate; astfel „încît felul cum ceva este făcut" (cînd este făcut în vederea unui scop) „aceasta este natura lui": generalitate şi finalitate interioară. Tocmai aceasta înseamnă natură, anume, că felul cum devine ceva exista deja astfel, de la început: finalitate; scopul care se realizează este natura acelui ceva. „Şi aşa cum este natura fiecărui lucru, aşa este el făcut; el este prefăcut în ceva", şi tot aşa ceea ce este în el, părţile, de exemplu membrele, dinţii etc.; „prin urmare, el există în vederea acestuia", care este scopul. „Dimpotrivă, cine admite acea formare accidentală, suprimă natura şi ceea ce e natural; fiindcă acesta îşi are în sine principiul, se mişcă; natura este aceea ce îşi atinge scopul" *. — În aceste determinări avem adevăratul concept. Natura unui lucru este ceva general, ceva identic-cu-sine--însuşi, ceva ce se respinge de la sine însuşi şi se realizează, se produce pe sine (reproduce); însă produsul se află ca atare în temei, adică el este scop, gen în sine, el există şi în prealabil, înainte de a deveni real, ca posibilitate. Omul procreează pe om; ceea ce este procreat este şi procreatorul; e produs care produce. Adevărul este identitatea realităţii lui [a omului]

345

* *Op. cit.*, ad. fin.: ὅλως δ' ἀναιρεῖ ὁ οὕτω λέγων τὰ φύσει τε καὶ φύσιν· φύσει γὰρ, ὅσα ἀπό τινος ἐν ἑαυτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἴς τι τέλος.

cu conceptul întrucît se manifestă ; iar conceptul lui este producătorul realității. Naturalul trebuie considerat ca fiind în sine însuși propriul său scop ; ideea, pusă în prealabil ca unitate determinată ideal, se înfăptuiește pe s i n e . Natura a ceea ce e viu constă în a avea în sine mod de a fi determinat originar și de a acționa conform acestuia : din această acțiune ia naștere un produs, o urmare ; însă acestea sînt totodată și ceea ce a premers, ceea ce a constituit începutul ; ceea ce e viu se produce doar pe sine însuși. Produsul chimic nu pare a se avea astfel pe el însuși în prealabil : acid și bază ; în chimie s-ar părea că
346 se produce un al treila ce. Dar generalul, esența acestora este această relație (afinitate), și această relație este produsul ; această relație există în prealabil : în produs doar ca lucru, concept obiectiv (*dinglicher Begriff*) ; în ceea ce-l precedă, doar ca posibilitate. Activitatea care se conservă pe ea însăși, adică se produce numai pe sine, acționează astfel mai degrabă sub toate raporturile, în toate relațiile. Viața este energia păstrîndu-se pe sine ca entelehie. Ceea ce s-a spus aici se află cuprins deja în ceea ce spun chiar și cei ce nu înfățișează astfel natura, ci susțin că se conservă ceea ce este constituit ca și cînd ar asculta de un scop. Căci tocmai aceasta se conservă, este activitate care se produce pe sine însăși, e natura. Prin urmare, Aristotel posedă adevăratul concept al naturii.

Referindu-se la termenul mediu, Aristotel numește acest scop și m i j l o c. Despre mijloc, Aristotel spune ; „Dacă rîndunica își face cuibul, dacă păianjenul își întinde pînza, dacă arborii își împing rădăcinile în pămînt pentru a-și trage de aici hrană, acestea se datoresc faptului că există în ele" (în mădularele lor) „o astfel de cauză care se conservă, adică un scop". Așa cum acest instinct al activității produce pentru conservarea celui ce îl are o anume lucrare, ca mijloc care duce la reflectarea în sine însuși (mijloc care reunește ființa naturală cu sine însăși), tot așa este în natură această entelehie, — un conținut determinat pentru sine care se produce pe sine. Mijlocul este o reprezentare specială a scopului, ca activitate, ca raportare a posibilității la realitate, — produs al realității pure. În această exprimare a lui Aristotel este conținut conceptul vieții. Însă acest concept aristotelic despre natură, despre viață s-a pierdut, el este absent din felul modern de a considera natura, viața, mod de cercetare care pune la baza sa presiune, ciocnire, raporturi chimice și în general raporturi exterioare. — Abia în filozofia kantiană apare din nou menționatul concept : ceea ce viețuiește

îşi este sie însuşi scop, trebuie judecat ca scop în sine. Este adevărat că la Kant această concepţie are numai formă subiectivă, ca şi cînd ar privi numai raţionările noastre subiective; însă concepţia aceasta conţine totuşi în ea adevărul, vorbind despre un scop în sine care este ceea ce produce, se produce pe sine, se îndeplineşte; şi aceasta este conservarea formaţiei organice. Aşadar, aceasta este entelehia, energia lui Aristotel. 347

Cele spuse aici au fost spuse în raport cu reprezentările generale precedente. Aristotel stabilise deja mai înainte „că natura este în sine dublă" (sau că ea are două momente), „unul dintre momentele ei este materia, iar celălalt forma; forma este scopul şi acel ceva pentru care ceva devine sau în care se transformă ceva", ceea ce posedă automişcare, — materia, posibilitate, substrat (unitate a ei şi a activităţii, a acţiunii). Dar acţiunea are un conţinut, acest conţinut este tocmai conţinutul posibilităţii; sau lucrul posibil este conţinutul activităţii, ca atare, adică este scop, şi nu acţiune goală, abstractă. Modernii sînt azi duri (repulsie modernă) faţă de scop, adică duri faţă de concept, adică refuză să considere obiectul ca pe ceva ce tinde spre un scop, deci ca mijloc pentru realizarea cutărui concept determinat, adică în aşa fel încît momentele lui să fie puse de concept, de scop. Scopul este conceptul ca reconstituindu-se pe sine în altul (*das sich im Anderen Wiederherstellende*). Planta, animalul sînt stimulate în felul acesta, sînt aşa cum sînt fiindcă se găsesc în apă, în aer; ele sînt astfel făcute, încît să se conserve în aer, în apă. Ţinînd seama de apă, trebuie explicate maxilarele animalului; şi invers: dat fiind faptul că ele s-au transformat astfel în apă, ele se formează astfel. Această activitate a transformării nu survine în mod accidental în ceea ce e viu; ea este provocată de forţele exterioare, dar numai întrucît ea corespunde sufletului animalului.

Aristotel aminteşte apoi mai departe „că şi aici se întîmplă, cum se întîmplă" (adesea) „în practica omenească: gramaticul face" (adesea) „greşeli, medicul prepară un medicament amestecînd greşit elementele componente" (medicii fac reţete greşite, farmacistul greşeşte cutiile şi borcanele). „Tot astfel se petrec lucrurile şi în natură: uneori ea nu realizează ceea ce urmăreşte ca scop; greşelile ei sînt atunci monştrii şi avortonii; însă acestea sînt greşeli numai ale cuiva care lucrează condus de scopuri. Din procreaţia animalelor şi a plantelor nu ies imediat animale" [sau plante], „ci se produce mai întîi sămînţa, care, nedevenită încă pentru sine, este încă susceptibilă de corupţie": 348

mijloc care încă nu este realitatea consolidată, fiinţînd-pentru-sine, indiferentă, liberă.

În trecere, Aristotel face o c o m p a r a ţ i e a naturii cu tehnica (τέχνη), care raportează ceea ce urmează la ceea ce precedă, condusă fiind de scopuri. Aici avem de obicei în vedere finalitatea exterioară, punctul de vedere teleologic. Şi împotriva acestuia vorbeşte Aristotel, reamintind că, dacă natura înscamnă activitate conform unui scop, adică ea este universalul în sine, „este absurd să nu vrem să ne gîndim la o acţiune condusă de scop pentru motivul că nu vedem elementul motrice reflectînd şi stînd la sfat cu sine însuşi". Intelectul se apropie, cu determinarea acestui scop şi cu uneltele sale, de materie şi o prelucrează şi noi transferăm apoi reprezentarea acestei finalităţi exterioare asupra naturii. „Însă nici arta", spune Aristotel, „nu deliberează. Dacă forma unei statui ar fi propriul principiu interior al pietrei, acest principiu ar fi natura"; opusă acţiunii c o n d u s e de scopuri, acţiunii ca finalitate exterioară. „Acţiunea naturii se aseamănă cel mai mult cu o astfel de exercitare a artei în cazul cînd cineva se vindecă pe sine însuşi". Din instinct interior, animalul se teme de cele ce îi fac rău şi face ceea ce este bine pentru el; dar sănătatea este astfel esenţială în el; — ea nu este scop conştient, ci scop care e producerea, scop care se realizează. Intelect nu este numai gîndire cu conştiinţă. Avem aici conceptul întreg, adevărat, adînc al naturii, al vieţii.

Acest concept adevărat al naturii s-a pierdut pentru două motive: α) datorită filozofiei mecaniciste, care descoperă totdeauna cauze exterioare (şi necesitate exterioară), cauze care
349 sînt ele însele tot lucruri. Cerul, ciocnirea, forţele par, fără îndoială, imanente, dar nu naturii ca atare — nu datorită naturii corpului —, ci ele sînt o anexă străină, dată din afară, asemenea unei vopsele într-un lichid; β) datorită fizicii teologice, care admite cauze ca intelect, gînduri în afara naturii. — Kant a trezit din nou printre noi aceste concepte [aristotelice], cel puţin în privinţa organicului. Produsul naturii este scop în el însuşi, scopul său propriu, activitate care se referă la ea însăşi, cauză care produce un efect, efect care este, la rîndul lui, cauză a acelei cauze. De exemplu, planta: frunzele, florile, rădăcinile, acestea produc planta, se reîntorc în ea; ceea ce produc ele există deja ca atare în prealabil, ca general, ca sîmbure singuratic [planta şi sămînţa ei]: două lucruri identice. Natura îşi are mijloacele în ea însăşi, şi aceste mijloace sînt şi scop. Acest

scop în natură este λόγος-ul ei, e ceea ce este cu adevărat rațional.

β. Tot atît de justă este și c e a l a l t ă latură, anume cum există n e c e s a r u l î n n a t u r ă. Împotriva necesității pur exterioare este îndreptată o altă observație a lui Aristotel *. Anume el spune: „Ne închipuim că necesarul există astfel în naștere, ca și cum am crede că o casă există prin necesitate, fiindcă ceea ce e greu trage în jos, iar ceea ce este ușor tinde în sus, conform naturii lor; așa încît, drept urmare, fundamentul și piatra se găsesc din cauza greutății lor în pămînt, iar pămîntul, fiind mai ușor, mai sus; și lemnul cel mai sus, fiindcă este cel mai ușor". Aristotel determină raportul astfel: „Fără îndoială, casa nu s-a făcut astfel fără toate acestea" (fără acest material), „dar ea nu s-a făcut pentru acestea" așa cum s-a făcut. „Tot așa, în toate cîte există pentru ceva (τὸ ἕνεκά του, cîte au un scop în ele); ele nu există fără de ceea ce e necesar potrivit naturii lor, dar ele nu există prin acesta, ci acest ce necesar se comportă numai ca o materie. El este necesar numai întrucît e condiție, ipoteză și nu scop; în materie este necesarul, scopul însă este în temei (λόγῳ)". 350
Sau: „Necesarul este în lucrurile naturale, întrucît ele sînt materie și mișcări ale ei; ambele" — atît scopul, cît și materia (necesarul) — „trebuie afirmate ca principiu, însă scopul este principiu superior" față de materie, el este adevăratul temei, ceea ce pune în mișcare; el are nevoie, fără îndoială, de necesar, dar îl domină, nu-i îngăduie să se manifeste pentru sine, frînează necesitatea exterioară. În temei (λόγῳ), principiul materiei este intervertit; scopul este inversarea acestui ce necesar pentru ca naturalul să se conserve în scop. Necesitatea este manifestare obiectivă a acțiunii momentelor scopului, ca separate; baza și acidul sînt cele două extreme, esența lor este aici necesitatea legăturii lor. Acesta este conceptul principal al naturalului.

b. Celelalte d e z v o l t ă r i se referă la conceptele diferitelor obiecte ale naturii — material pentru filozofie speculativă; prin urmare, mai întîi la mișcare, apoi la spațiu, unde Aristotel combate admiterea spațiului vid, la timp, la transformare, la procesul elementelor, pe care el nu le face să ia naștere din unul singur, nici nu le consideră ca permanente, ci le concepe ca născîndu-se unele din altele și trecînd unele în altele etc.

* *Phys.*, II, 9.

Considerațiile lui cu privire la acestea sînt foarte grele și foarte profunde. Aristotel are răbdarea de a parcurge toate reprezentările și problemele ; de exemplu, cele referitoare la spațiul vid, dacă spațiul este corporal etc. Și din cercetarea acestor determinații rezultă modul determinat de a fi, ferm, redobîndit, conceptul speculativ. El cercetează mișcarea și elementele tot cu această răbdare și reduce empiricul mereu iarăși la speculativ.

351 α. Aristotel trece apoi la m i ș c a r e *; spune „că este necesar ca filozofia naturii să vorbească despre mișcare". Recunoaște că mișcarea „este greu de înțeles", că e unul dintre conceptele cele mai grele. El procedează astfel : consideră mișcarea în general, nu numai în spațiu și timp, ci și pe cea reală. 1) O determină în modul următor : α) „Ea este activitatea, eficiența (ἐντελέχεια)" ; — un cuvînt celebru deja și referitor la suflet, că acesta este energia de a trece din posibilitate la realitate ; β) dar o eficiență nu a lucrului, ca ceva real, ci „activitatea sa ca posibilitate". Aceasta Aristotel o explică astfel : „Bronzul este, conform posibilității, o statuie, însă mișcarea spre a deveni statuie nu este o mișcare a bronzului întrucît este bronz, ci e mișcarea acestuia ca posibilitate de a deveni statuie". 2) „De aceea activitatea aceasta este o activitate imperfectă (lipsită de scop), deoarece simplul posibil, a cărui activitate este mișcarea, este imperfect (ἀτελές)". Substanța absolută este activitatea însăși, este conținutul și obiectul activității sale. Aristotel face apoi distincția „că ceea ce pune în mișcare este și mișcat", mișcare naturală ; „el este mișcat, este latura lui ca posibilitate a mișcării". În el, întrucît pune în mișcare, nu există un ce imobil cum am văzut că este scopul : ca existent, temei al cerului, ci în el există forma acestei opoziții. Dar această opoziție este determinată mai de aproape astfel : determinațiile sînt formale una față de cealaltă. 3) „Acel ceva în care are loc mișcarea (ᾧ ἡ κίνησις ὑπάρχει) posedă starea de nemișcare (ἀκινησία) ca repaus ; fiindcă acțiunea asupra a ceea ce e în repaus, ca atare, este punerea în mișcare", — deoarece repausul este posibiltatea de a fi mișcat. „Însă aceasta se întîmplă în contact (τοῦτο δὲ ποιεῖ θίξει), astfel încît punerea în mișcare este afirmată în același timp ca fiind
852 pasivă". 4) „Punerea în mișcare posedă în ea totdeauna în același timp și un fel de (εἶδος οἴσεται) scop în sine" (conținut),

* *Phys.*, III, 1—2.

„un acest ceva (*ein Dieses*), adică o calitate ori cantitate, care este principiul şi cauza mişcării, atunci cînd pune în mişcare; după cum cel ce este om după activitatea sa face un om din cel ce este om conform posibilităţii".

„Astfel deci, mişcarea este în ceea ce e mişcat, ca este o activitate a acestuia [provenită] de la ceea ce e capabil de mişcare, de la ce e mobil (κινητικοῦ), iar activitatea acestuia din urmă nu este alta, activitatea este a amîndurora. Mobil el este ca posibil, iar în mişcare el este conform activităţii: dar activitatea este activitate a ceea ce e pus în mişcare, încît ea este o unică activitate a amîndurora; întocmai cum relaţia de la unu la doi şi de la doi la unu este aceeaşi sau cum este tot una urcuşul şi coborîşul, ori drumul de la Teba la Atena şi calea de la Atena la Teba" — activitate. — „Astfel, originar activitatea şi starea pasivă (κυρίως) nu sînt identice, dar ele sînt identice în ceea ce se găsesc în mişcare". (Este un moment de natură ideală.) „Activitatea întrucît este activitate a acestuia în acesta, şi activitatea acestuia de la acesta, diferă conform conceptului (τὸ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι, ἕτερον τῷ λόγῳ)*, [adică] în acesta: în ceea ce e mişcat; de la acesta: de la însuşi ceea ce e mişcat. Determinaţia totdeauna se inversează. — Apoi Aristotel vorbeşte despre i n f i n i t **.

β. „Tot atît de necesar este", spune Aristotel, „ca fizicianul să trateze despre l o c (τόπος, spaţiu)" ***, — să trateze despre diversele determinaţii sub care se înfăţişează spaţiul în general şi spaţiul determinat, ca loc. „Este locul un corp? Corp nu poate fi, căci atunci ar fi în unul şi acelaşi loc două corpuri. Locul nu este nici locul şi nici regiunea (χώρα) a c e s t u i corp, căci atunci se întîmplă acelaşi lucru. Ca loc al acestui corp îi aparţine suprafaţa; or, ceea ce este considerat acum ca suprafaţă a apei este şi suprafaţă a aerului. Punctul, ca limită a acestui corp, şi locul punctului nu diferă unul de altul; şi dacă acesta nu este locul punctului, el nu este nici locul celorlalte forme ale limitei şi nici nu aparţine unui (corp) singular. Locul nu esste element", nu e corporalitate generală, „nu este corporal şi nici necorporal, căci are mărime, nu este însă element corporal. Elementele corpului sînt cele

* *Phys.*, III, 3.
** *Ibidem*, 4—8.
*** *Ibidem*, IV, 1—2.

înseşi corporale, însă elementul necorporal gîndit nu are mărime. Acest element nu este materia lucrurilor, căci nimic nu constă din el : nu este nici conceptul, nici scopul, deoarece el nu pune în mişcare lucrurile ; ... şi el totuşi este ceva".

Aristotel determină locul (τόπος, spaţiul) astfel : „El este limita primă, nemişcată a ceea ce înconjură, ca limită primă nemişcată (τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον) ... El conţine corpul, dar el nu poate fi determinat numai ca limită a acestuia ; fiindcă locul nu aparţine acestui corp, ci ţine şi de ceea ce înconjură ... Iar limita este, ca atare, negativul, e ceea ce este supus schimbării, pe cînd locul este totodată şi neschimbător" *. Sau : el este limita, afirmată ca ideală, suspendată : discontinuitate, diferenţă ; locul este această limită a corpului. Fiecare corp este în alt loc, aceasta este diferenţa lui ; şi, în acelaşi timp, această diferenţă este dată ca nefiind absolut nici o diferenţă, continuitate imobilă.

În legătură cu spaţiul, Aristotel vorbeşte numai despre sus şi jos — nu despre cele trei dimensiuni — în raport cu cerul drept conţinător şi cu pămîntul drept ceea ce este cel mai jos. Locul înseamnă că ceva este în afara sa : fiinţare-în-afara-sa (*Außersichsein*) : locul este „aceea ce înconjură (περιέχον) obiectul al cărui loc el este, şi nu are nimic din obiect. Primul loc (ὁ πρῶτος τόπος) nu este nici mai mare, nici mai mic" (ὁ πρῶτος, este mai înainte ἴδιος şi se deosebeşte de cer, de spaţiul universal) — spaţiu, loc, formă nu ? — „separabil de lucru" **.

354 De aici Aristotel trece la s p a ţ i u l g o l, la vid, veche problemă căreia nici acum nu i-au putut găsi soluţia fizicienii, pe care ar găsi-o dacă ei ar studia pe Aristotel ; dar pentru ei este ca şi cum n-ar fi existat pe lume, în general, gîndirea şi Aristotel. „Vidul, conform reprezentărilor curente ale oamenilor, este un spaţiu în care nu este nici un corp ; şi cum ei iau corporalul drept ceea-ce-este, ei numesc vid spaţiul în care nu este absolut nimic. Admiterea unui spaţiu gol îşi are temeiul mai cu seamă în faptul că : α) acesta" — negativul — „a fost considerat ca necesar pentru mişcare (căci un corp oarecare nu se poate mişca în plin", unde se mişcă el nu trebuie să fie nimic) ; β) şi, îndeosebi, „în faptul comprimării corpurilor cînd părţile intră în porii goi" *** [ai corpurilor] ; concept al

* *Phys.*, IV, 4, passim.
** *Ibidem*, 4—5, 2.
*** *Ibidem*, c. 6.

densităţii diferite şi al schimbării corpurilor, conform căruia la aceeaşi greutate avem aceeaşi cantitate de particule, însă, vidul fiind diferit, volumele diferă şi ele.

Aristotel combate aceste argumente într-un fel foarte îndemînatic. Mai întîi, în general, „plinul poate fi modificat, iar corpurile se pot feri unele de altele chiar dacă nu le separă nici un spaţiu gol. Corpurile, cele fluide ca şi cele solide, sînt făcute mai dense prin eliminarea a ceea ce era conţinut în ele, aşa cum este eliminat aerul cînd comprimăm apa" *.

α. Mai profund combate el concepţia celor ce susţin „că vidul ar fi cauza mişcării". 1) Aristotel arată „că dimpotrivă, vidul suprimă mişcarea şi că în vid am avea mai curînd repaus general; vidul este indiferenţa completă în c o t r o ar fi ceva mai mult ori mai puţin mişcat, căci vidului îi lipsesc orice diferenţe" ... „Vidul este negaţia pură, în el nu e nici un obiect, nici o diferenţă; nu este nici un motiv pentru a sta pe loc aici 355
sau pentru a merge mai departe. Corpul este în mişcare şi e ca ceva diferit", ceea ce înseamnă raportare pozitivă şi nu raportare la neant. 2) „Mişcarea trebuie să se producă în vid, pentru motivul că acesta îi cedează"; numai că aşa ceva nu se potriveşte cu vidul; „ar fi prin urmare", nu o unică mişcare, ci „o mişcare în toate direcţiile", – dispersie generală, cedare absolută, nimic nu ar rămîne pentru corp, nici o coeziune. — „Apoi, o greutate sau un corp oarecare se mişcă, din două cauze, mai repede sau mai încet", are o viteză determinată: „Fie, că mediul prin care se mişcă (aer, apă, pămînt) este diferit, fie că corpurile care se mişcă diferă unul de altul printr-un surplus de greutate sau de uşurinţă". αα) Mişcare din cauza deosebirii de densitate a mediului: „Mediul în care se mişcă corpul este cauză întrucît el împiedică, în măsura cea mai mare, ceea ce se mişcă contra lui (mai puţin cînd acesta stă pe loc) şi ceea ce nu poate fi divizat cu uşurinţă. Faţă de deosebirile ce există între greutăţile specifice ale mediului — aer, apă etc. — deosebirile de viteză sînt direct proporţionale: cînd mediul este de două ori mai rar, viteza e de două ori mai mare. Vidul nu prezintă însă un astfel de raport faţă de corp încît acesta să fie specific mai greu (τὸ δὲ κενὸν οὐδένα ἔχει λόγον, ᾧ ὑπερέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος) Un corp, o mărime oarecare, depăşeşte tot atît de puţin vidul pe cît depăşeşte linia punctul cînd linia nu este c o m p u s ă din puncte. Vidul nu se află în nici un

* *Phqs.*, IV, c. 7.

raport „cu plinul". ββ) „Cît privește deosebirea dintre ceea ce e greu și ceea ce este ușor", deosebire care ar trebui „considerată în corpurile înseși, ceea ce este greu se mișcă mai repede în același spațiu decît ceea ce e ușor. Dar această deosebire se produce numai în plin, deoarece corpul greu des-
356 pică, datorită puterii sale mai repede plinul" *. (Reprezentarea egalității mișcării a ceea ce e greu și a ceea ce e ușor — a greutății, a ponderii materiei pure — este o abstracție, ca și cînd ele ar fi egale și s-ar deosebi numai prin rezistența aerului, care este accidentală). Acest fel de a vedea este foarte just și îndreptat mai cu seamă împotriva unor numeroase reprezentări care bîntuie în fizica noastră.

β. Aristotel** trece acum la a doua chestiune, la diferența greutăților specifice. „Vidul, cred mulți, există din cauza a ceea ce e afînat, poros, și a ceea ce este ferm", din cauza a ceea ce e specific ușor sau specific greu; primul, un corp plin de găuri al doilea, o continuitate desăvîrșită; — sau o porozitate mai densă și mai puțin densă. „Cînd o masă oarecare de apă se transformă în aer, această masă de apă ar trebui să dea o masă egală de aer sau, dacă nu, trebuie să existe un spațiu vid, căci, numai admițînd prezența lui, devin inteligibile condensarea și rărirea. Ceea ce este mai puțin dens este ceea ce are multe spații goale separate". — αα) „Dar dacă vidul nu se poate separa" — și el nu se poate separa, căci altfel ar exista în el diferență — „tot atît de puțin ca și spațiul" (sau este spațiul pur, în continuitate pură, negativul în general, negativul sub modul ființării (*auf eine seiende Weise*)) „atunci nu se produce nimic mai puțin dens". ββ) „Dar dacă vidul nu este separabil și totuși trebuie să fie ceva vid în corp" (care să pătrundă corpul ca spațiu gol), „atunci prin aceasta 1) ar fi afirmată numai mișcarea în sus; ușorul este astfel mai puțin dens, «astfel focul»", care se mișcă totdeauna în sus, „«de aceea este subțire (μανόν)»". 2) „Apoi, vidul nu trebuie să fie cauza mișcării în sensul că [numai] în el s-ar [putea] mișca ceva, ci așa ca burdufurile care ridică în înălțime ceea ce este agățat de ele. Decît, cum ar fi posibil să se miște vidul sau să existe un loc al vidului? Deoarece acest loc ori încotro s-ar mișca vidul, ar fi vidul vidului (καίτοι πῶς οἷόν τε φορὰν εἶναι
357 κενοῦ, ἢ τόπον κενοῦ; κενοῦ γὰρ κενὸν, εἰς ὃ φέρεται) ... În general,

* *Phys.*, IV, 8.
** *Ibidem*, 9.

după cum în vid nu poate avea loc mişcare, tot astfel nici vidul nu se poate mişca".

Aristotel opune acestor reprezentări adevărata natură a lucrului şi, în general, felul ideal de a vedea natura; „faptul că opusele, căldura şi frigul, şi celelalte contrarii fizice au aceeaşi materie şi că din ceea ce există conform posibilităţii" (dinamic, în cu totul alt sens azi, anume: intensitate, grad) „se produce un existent conform realităţii; faptul că materia (nu este separabilă şi) nu devine un altceva, ci rămîne una şi aceeaşi după număr (cantitate), cînd ea obţine culoare, căldură şi răceală. Tot astfel materia unui corp mic şi a unui corp mare este aceeaşi. Cînd apa se transformă în aer" (schimbare dinamică, calitativă), „materia rămîne aceeaşi; ea nu devine aer, încorporînd în sine altceva, ci devine, în realitate, ceea ce ea este potrivit posibilităţii. Tot astfel cînd ea devine din ceva mai mic ceva mai mare sau din ceva mai mare ceva mai mic. Aerul cel mult este comprimat dintr-un volum mai mare într-unul mai mic, şi invers, extins: simplă schimbare a posibilităţii, materia rămîne aceeaşi. Mărirea sau micirea căldurii şi trecerea ei în frig sînt acelaşi lucru" (nu există materie calorică, „o trecere mai multă sau mai puţină" de materie calorică). „Aşadar unul şi acelaşi lucru este dens şi mai puţin dens". — Cu totul diferit de conceptele fizice care pun mai multă sau mai puţină cantitate de materie în ceea ce este mai mult ori mai puţin dens, considerînd deosebirile de greutate specifică drept cantitate exterioară mai mare de materie; aici avem o concepţie cu totul dinamică, şi dinamică nu în sensul că Aristotel ar afirma o mai mare intensitate, ci că afirmă intensitatea în adevărul ei ca universal, ca posibilitate. Diferenţa, se înţelege, trebuie indicată ca diferenţă de mărime, dar nu ca augmentare sau diminuare, ca schimbare a cantităţii absolute a materiei. Intensitate înseamnă forţă, înseamnă posibilitate; „aceasta 358
este intensiv": aceasta este acum dinamic, o mai mare posibilitate, realitatea sa a descrescut; ὄν posibil, după Aristotel. Forţa apare despărţită de materie, iar posibilitatea un lucru imaginar. Intensitatea iarăşi îndreptată spre exterior, spre altceva, sau comparată cu altceva este forţă, grad; de aceea aici intervine nemijlocit mărimea. E indiferent dacă e vorba de intensitate mai mare, ori de extensiune mai mare; aer mai mult este capabil să fie încălzit la acelaşi grad, ca şi aer mai puţin, printr-o intensitate mai mare, — sau acelaşi aer poate deveni prin aceasta intensiv mai cald.

γ. Timpul. Cu ocazia examinării timpului, Aristotel aminteşte* „că, dacă considerăm timpul în chip exterior" (ἐξωτερικῶς), „trebuie să ajungem la presupunerea (διαπορῆσαι) că timpul nu are fiinţă sau că el abia este şi este numai ceva puţin (μόλις καὶ ἀμυδρῶς)", că timpul este numai posibil. „Căci una dintre părţile lui a fost şi nu este, cealaltă va fi şi nu este : dar din acestea constă timpul infinit şi totdeauna în fiinţă (timpul propriu-zis). Or, se pare că este imposibil ca timpul să conste din elemente care nu sînt. După aceea, din orice e divizibil, cîteva părţi sau toate părţile trebuie să fie în fiinţă. Însă timpul este, fără îndoială, divizibil, dar unele părţi ale lui au trecut, altele vor fi, şi nici una nu este prezentă ; fiindcă « acum » nu este parte. Căci partea are o măsură", determinaţie cantitativă, iar „acum" nu este măsurat. „Întregul trebuie să constea din părţi ; se pare însă că" nici «acum» şi nici „timpul nu constă din părţi" ; «acum» este indivizibil, nu este cantitativ. „Tot astfel nu este uşor de distins dacă « acum » rămîne acelaşi sau dacă este mereu alt şi alt «acum»" etc. „Mai departe, timpul nu este mişcare şi
359 schimbare, deoarece mişcarea şi schimbarea se petrec în ceva ce este mişcat şi schimbat, adică se petrec acolo unde se petrec ; timpul însă se petrece pretutindeni. Apoi schimbarea şi mişcarea sînt mai repezi ori mai încete, timpul nu".

„Dar timpul nu este fără schimbare şi mişcare" ; — e moment al mişcării, este negativitatea pură a ei ; „acolo unde nu observăm nici o schimbare, pare a nu fi fost timp ; ca în somn. Prin urmare, timpul este în mişcare, însă nu este mişcarea însăşi". Aristotel îl determină : „Spunem că este timp atunci cînd observăm la mişcare pe « înainte » şi pe « după » ; prin urmare, timpul se determină prin faptul că îl luăm drept altul şi altul (ὑπολαβεῖν) şi între acestea iarăşi un altul ca intermediar. Dacă gîndim cele două extreme ale silogismului ca altceva decît termenul mediu şi sufletul îl exprimă pe « acum » ca două momente : un « acum » premergător şi unul următor, atunci spunem că este timp. Ceea ce e determinat şi pus la bază prin « acum » (τῷ νῦν) numim timp. Dimpotrivă, cînd îl simţim pe « acum » ca pe unul şi acelaşi "(deodată)„ şi nu ca pe ceea ce premerge sau ca pe ceea ce urmează în mişcare, ori cînd îl simţim ca atare, dar nu ca premergător sau ulterior a ceva, ni se pare că nu a fost timp ; cînd nu este mişcare, nu

* *Phys.*, IV, 10.

este timp". (Este demn de notat că noi, pe de o parte, îl simţim pe « acum », pe de altă parte gîndim pe « înainte » şi pe « după ».) În plictiseală, « acum » este astfel totodeauna acelaşi. „Timpul este deci numărul mişcării, conform lui « înainte » şi lui « după »; el nu este însăşi mişcarea, ci e întrucît mişcarea are un număr. Măsura lui « mai mult » sau a lui « mai puţin » există prin număr; mişcarea însă mai mare sau mai mică, prin timp. Însă noi numim număr, atît ceea ce este numărat, cît şi aceea cu ce numărăm; timpul însă nu este numărul cu care numărăm, ci e acela care este numărat: — unitate, acelaşi, deosebit numai ca altul şi altul ... « Acum » este ceea ce e unitatea 360
pentru număr. Mai departe, prin « acum » timpul este coerent (continuu) şi distinct ... « Acum » este acelaşi ce va fi (el este orice timp); dar, potrivit fiinţei el este un altul" *. Unu, ca general, este un « acum » ucis; el este mereu acelaşi, — generalitate.

„« Acum » este continuitatea timpului şi împărţirea lui, adică deosebirea celor două momente, a lui « înainte » şi « după ». Prin aceasta « acum » se aseamănă cu punctul" (deoarece şi acesta este continuitatea liniei şi diferenţierea ei, principiu al ei şi limită a ei); „dar nu cu un punct care rămîne statornic fiindcă el împarte timpul potrivit posibilităţii", — « acum » este divizibilitate, momentele sînt numai momente ideale; „şi întrucît « acum » este astfel, el e totdeauna un altul. El este însă totodată mereu unul şi acelaşi; întrucît divizăm linia, iau naştere pentru gîndirea noastră mereu alte şi alte puncte, dar întrucît linia este una, nu este decît un unic punct. Astfel « acum » este pe de o parte împărţire a timpului, conform posibilităţii, pe de altă parte el este limită şi unitate a ambelor"; — ca împărţitor, « acum » este punct general şi acest unu general este iarăşi numai unu ca real; dar acest unu real nu este un unu în repaus, ci iarăşi tot altul şi altul, — astfel singularitatea are generalitatea în ea, ca negativitate a sa. „El este însă acelaşi şi e totodată şi diviziunea şi unirea" ** sub unul şi acelaşi aspect, în chip nemijlocit contrariul absolut a ceea ce e pus ca fiinţînd; la spaţiu, invers, momentele nu sînt puse ca avînd fiinţă, ci numai la « a c u m » apar această fiinţă şi mişcarea şi contradicţia ei. Astfel identitatea proprie intelectului nu este nicidecum principiu după Aristotel; identitate şi

* *Phys.*, IV, 11.
** *Ibidem*, c. 13.

neidentitate sînt pentru el unul şi acelaşi lucru. Timpul este :
361 α) « acum » e numai « acum » ; β) trecutul şi viitorul diferă de « acum », dar ele sînt şi în legătură necesară, « acum » nu este fără « înainte » şi « după », ele sînt percepţii ; γ) prin urmare, ele sînt în una, « acum », limită, adică unire şi diferenţiere.

c. Aristotel trece apoi la mişcarea realizată sau la schimbare, la p r o c e s e l e f i z i c e.

α. Despre celelalte amănunte în care intră Aristotel * nu relatez aici decît trecerea pe care o face el de la schimbare la mişcare şi deosebirea dintre ele. „În mişcare există un prim motor şi un ce mişcat şi un timp « în care » ; în afară de aceasta, există un « din ce », un « încotro ». Deoarece orice mişcare provine dintr-un ceva şi e îndreptată spre un ceva ; căci ceea ce e mişcat mai întîi şi aceea spre ce este mişcat şi « din ce », diferă între ele : lemn, căldură şi frig". Mai înainte mişcarea pură, aici mişcarea care are loc într-un lucru. „Mişcarea este în lemn şi nu în formă ; fiindcă el nu pune în mişcare, şi nici forma ori locul, ori mărimea, nu sînt mişcate, ci" (în ordinea în care urmează) „lemnul este ceea ce e mişcat şi ceea ce pune în mişcare şi în ce este mişcat [în ce trece]. Aceea ce este mişcat mai mult « î n - c e », decît « d i n - c e », se numeşte s c h i m b a r e (μεταβολή) De aceea şi pieirea (φθορά) în nefiinţă este schimbare, întrucît ceea ce piere se schimbă din ceea-ce-este ; şi naşterea în ceea-ce-este e [schimbare] din ceea-ce-nu-este". Observaţia trebuie înţeleasă în sensul că : schimbarea este mişcare în real ca atare, de aceea ceea ce e prim este schimbare ideală, mişcare ca atare ; şi abia mişcarea care devine reală are loc ca schimbare, adică abia această mişcare se petrece în relaţia « către ce » ca şi în aceea « de unde », căci tocmai acest « de unde » este relaţia în care schimbarea încă nu este reală, în care ea este încă mişcare.

β. Iarăşi o altă formă de distingere între mişcare şi schimbare. S c h i m b a r e a, Aristotel o împarte mai departe în p a t r u f e l u r i : „în schimbare dintr-un subiect într-un
362 subiect (ὑποκείμενον) ; ori dintr-un nesubiect într-un nesubiect ; sau dintr-un nesubiect într-un subiect ; ori dintr-un subiect într-un nesubiect. α) Cea dintr-un nesubiect într-un nesubiect", care poate figura şi ea într-o diviziune generală, „nu este schimbare", e numai gîndită, „deoarece ea nu conţine nici o opoziţie" ; — totuşi ideal, gînd, moment sînt nesubiect,

* *Phys.*, V, 1.

dar Aristotel se referă la fenomenele reale. β) „Schimbarea din subiect în subiect este mişcare ca atare"; ceea ce «trece în» este acelaşi, persistă — nu avem alteraţie, devenire -ca- alt-ceva (*Anderswerden*) a realului, schimbare pur formală. γ) „Din nesubiect în subiect este procreaţia. δ) „Din subiect în nesubiect este pieirea". De reţinut este opoziţia dintre mişcarea materializată (schimbare) şi mişcarea pur formală.

γ. De aici Aristotel trece (în cartea a VI-a) la considerarea dialecticii zenoniene a acestei mişcări şi schimbări — la d i v i z i b i l i t a t e a i n f i n i t ă, pe care am văzut-o deja. Aristotel o dezleagă recurgînd la general: mişcarea şi schimbarea sînt tocmai această contradicţie, sînt ceea ce e contradictoriu în sine, generalul. Unitatea lor, aceea în care se dizolvă momentele lor, nu este un neant. Nu că mişcarea şi schimbarea nu există, ci ele sînt un negativ şi un general, negativul însuşi afirmat iarăşi ca pozitiv: divizibilitate.

δ. Mai departe, Aristotel observă împotriva a t o m i l o r şi a mişcării lor că „indivizibilul nu posedă mişcare şi schimbare" *; invers faţă de teza lui Zenon că nu există mişcare, ci numai fiinţă simplă, indivizibilă. Aristotel spune c o n t r a atomilor acelaşi lucru: atomul este fiinţă simplă, indivizibilă; el nu se poate deci schimba, adică tocmai el nu are adevăr. Schimbare nu este î n a t o m i şi nici din afară, prin ciocnire; mişcarea în sine şi pentru sine este tocmai î n e i, 363
fără adevăr.

ε. Identitate pură a s c h i m b ă r i i, adică ea a p a r ţ i n e c u t o t u l f o r m e i. Importantă mai este apoi determinarea următoare: „Ceea ce se schimbă este numai sensibilul, senzorialul; forma şi figurile, conduita (obişnuinţa, ca virtutea şi viciul) nu se schimbă. Forma etc. ia naştere şi dispare la un lucru oarecare, dar c e e a c e ia naştere şi piere nu se schimbă". Sau: conţinutul schimbării este invariabil; schimbarea ca atare aparţine simplei forme. „Conduita este sau virtute, sau viciu. Virtutea este o desăvîrşire (τελείωσις), atingere a scopului, cînd ceva şi-a realizat natura; viciul este însă pieirea şi nerealizarea acestei naturi. Virtutea şi viciul nu sînt schimbări, ci ele numai iau naştere şi pier" **. Adică deosebirea devine o deosebire între fiinţă şi nefiinţă, — deosebire senzorială.

---

* *Phys.*, VI, 10.
** *Ibidem*, VII, 3.

ζ. Prima mişcare reală sau existentă fizic. De la aceste concepte Aristotel se apropie de real. α) „Prima esenţă a mişcării este ea însăşi nemişcată"* şi β) „mişcarea absolută este mişcare circulară. Această mişcare este lipsită de opoziţie. (O mişcare infinită în linie dreaptă este pură născocire a gîndirii, deoarece mişcarea este cu necesitate către ceva — scop.) Căci de la B la A şi de la A la B e acelaşi lucru; şi mişcarea trebuie considerată după locul originii ei şi al scopului ei final" **. Reprezentarea conform căreia corpurile cereşti ar continua să se mişte pentru sine în linie dreaptă dacă ele nu s-ar afla întîmplător în sfera de atracţie a soarelui,
364 este un gînd gol. Aristotel arată apoi *** „că întregul cer nici nu s-a născut şi nici nu poate să piară, ci este unic şi etern; el nu are nici început, nici sfîrşit în timpul etern, ci conţine închis în el însuşi timpul infinit". Toate celelalte reprezentări sînt sensibile şi proprii celor ce îşi închipuie că vorbesc despre esenţă, dar nu au în faţa lor decît totdeauna imagini senzoriale; în aceste reprezentări este totdeauna prezent ceea ce ei cred că au înlăturat. α) Începutul naşterii — mai înainte vidul — este tocmai ce e în repaus, egal cu sine; adică materia eternă, nenăscută, presupusă înaintea oricărei naşteri. β) Înainte de naştere nu este nimic (ei se leapădă de aşa ceva), ceva este abia în naştere; adică mişcarea este legată de ceva: acolo unde există realitate, există mişcare. Dar ei nu îmbină laolaltă acel vid egal cu sine, acea materie eternă — şi acest neant.

η. „Ceea ce posedă această mişcare în cerc" absolută „nu este nici greu şi nici uşor. Deoarece greu este ceea ce se mişcă în jos, uşor e ceea ce se mişcă în sus". În fizica modernă, corpurile cereşti dobîndesc gravitaţie şi vor să se precipite în Soare, dar nu fac acest lucru datorită unei alte forţe. Cum am amintit deja, „el este indestructibil şi necreat, nu scade şi nu creşte, e lipsit de orice schimbare; ... diferă de pămînt, foc, aer şi apă; este ceea ce cei vechi au numit eter, ca fiind locul cel mai înalt al mişcării perpetue (ἀεὶ θεῖν) în timp infinit" ****. Însă juxtapunerea începe tot mai mult să se facă remarcată.

θ. Aceasta pare a fi apoi materia eternă; neexprimată precis, ea rămîne astfel, întocmai ca în reprezentările noastre cerul. Aristotel arată „că elementele nu provin dintr-un

---

* *Phys.*, VIII, 6.
** *Ibidem*, c. 8—9, passim; *De coelo*, I, 4.
*** Cf. *De coelo*, II, 1.
**** *Ibidem*, I, 3.

corp unic, ci unul din altul ; căci dacă ele s-ar naşte, ele ar pro- 365
veni sau din ceva necorporal sau dintr-un corp. Dacă din ceva necorporal, atunci acesta este vidul, lipsa de orice corporal determinat, căci vidul este tocmai ceea ce e nemijlocit lipsit de corp. Dar nici din ceva corporal nu se poate naşte, fiindcă altfel este el însuşi un element corporal" *. Nu mai rămîne decît că elementele provin unul din altul. Trebuie să observăm că Aristotel înţelege prin naştere naşterea reală, nu trecerea din universal în singularitate (în genere, el nu consideră universalul aşa cum acesta posedă în el însuşi negativul ; altfel universalul ar fi tocmai materia absolută, a cărei universalitate, ca negativitate, este pusă, adică este reală), ci naşterea unui ce corporal determinat, naştere nu din temeiul său, ci din ceea ce este contrar ca atare.

ι. Deducerea celor patru elemente. De aici Aristotel ajunge la elemente, făcînd un fel de construcţie a lor. Este remarcabil. Aristotel arată că trebuie să existe patru elemente, în felul următor : el pleacă de la greu şi uşor (atracţie şi forţă centrifugă) ; acestea sînt determinaţiile fundamentale. „Potrivit mişcării sale, corporalul merge fie în sus, fie în jos ; este sau uşor, sau greu, şi anume nu numai în raport unul cu altul (relativ), ci există uşor absolut şi greu absolut : — primul sus la extremităţile cerului, al doilea jos, în mijloc" **. „Între aceste extreme, există mijlocii, altele decît ele, care se raportă unele la altele, ca primele. Extremele sînt pămîntul şi focul, mijlociile sînt aerul şi apa" *** ; „aerul şi apa au : unul greutate, celălalt uşurătate" ****. „Apa stă sub toate, cu excepţia pămîntului, iar aerul deasupra a toate, cu excepţia focului. De aceea există aşadar aceste patru materii, dar 366
patru materii în aşa fel încît ele au una comună ; cu deosebire fiindcă ele se nasc una din alta, însă fiinţa lor este o alta" *****, — Aristotel nu numeşte aici eterul. α) De observat că Aristotel nu avea de loc conceptul acesta de element, valabil în zilele noastre, potrivit căruia elementul trebuie să fie simplu ; iată de ce provoacă o prea înţeleaptă uimire faptul că noi considerăm apa etc. ca element. O atare simplitate a ceea-ce-este, un atare mod determinat simplu este o abstracţie, nu posedă

* *De coelo*, III, 6.
** *Ibidem*, IV, 1.
*** *Ibidem*, 3.
**** *Ibidem*, 4.
***** *Ibidem*, 5.

nici o realitate; culoarea roşie, — nimic real — este simplă în acest sens, este o abstracţie. Momentul trebuie să aibă el însuşi realitate, el este, ca unitate de contrarii, rezolubil. Aristotel lasă ca elementele să se nască unul dintr-altul (cum am văzut deja la cei de mai înainte), însă nu admite această simplitate indestructibilă, deoarece ceea ce e simplu nu ar fi capabil de mişcare şi de schimbare. Zadarnicul concept de compunere din părţi, Aristotel nu-l cunoaşte de loc aici; dimpotrivă, luptă destul împotriva lui, de exemplu în legătură cu Anaxagora *. „Neutralitatea" este generalitate neînţeleasă ca unitate, în care oxigenul nu mai este cuprins ca atare. Aici avem însă trecerea unui element în altul, tocmai contrar fizicii noastre, care consideră focul, aerul etc. numai ca fiind absolut identice cu ele însele. β) Aceste determinaţii fundamentale nu epuizează chestiunea.

α. Momentele procesului real în legătură cu mişcarea. Mai relatez că Aristotel, în cele din urmă, trece la „principiile corpului sensibil", la pipăit (*des fühlbaren Körpers*): elementele în proces, aşa cum mai înainte aveam elementele potrivit determinaţiei lor în repaus. Aristotel exclude relaţiile care ţin de vedere, miros etc.; pe acelea le preferă acestora care sînt pentru simţirea a ceea ce este greu sau uşor. Greul şi uşorul, determinaţiile fundamentale sînt perceptibile în diferenţă — greul pentru sine, uşorul
367 în relaţie cu altceva. Aceste principii sînt, după Aristotel, „caldul şi recele, uscatul şi umedul" ** trecerea elementelor în relaţii perceptibile. El spune că,, patru lucruri, cele patru elemente (principii), au, propriu-zis, şase raporturi unele cu altele, dar contrariile aici nu pot fi îmbinate: umedul cu uscatul, caldul cu recele. Astfel există patru îmbinări ale elementelor: α) cald şi uscat; β) cald şi umed; γ) umed şi rece; δ) uscat şi rece. Şi aceste combinări urmează primelor elemente; astfel încît focul este cald şi uscat, aerul cald şi umed (vaporii), apa rece şi umedă, pămîntul rece şi uscat" ***. De aici el face inteligibilă „transformarea reciprocă a elementelor unele într-altele". Astfel, „naşterea şi pieirea provin din contrariul lor şi se transformă în contrariul lor. Toate posedă o opoziţie unele faţă de altele"; toate sînt ca nefiinţă faţă de fiinţa celuilalt, realitate şi posibili-

* *De coelo*, III, 4.
** *De gener. et corrupt.*, II, 2.
*** *Ibidem*, c. 3.

tate. „Or, printre acestea unele au în comun o aceeaşi parte. Din foc se naşte aer, ele au în comun caldul; cînd umezeala aerului este învinsă, acesta devine foc. În schimb, la acelea care nu au nimic comun unul cu altul, ca pămîntul (rece şi uscat) şi aerul (cald şi umed), transformarea merge mai încet". Întreaga transformare a elementelor unul în altul, procesul naturii, este un circuit al transformării lor *. Aceste explicaţii sînt nesatisfăcătoare; nici diferitele elemente nu sînt înţelese şi nici restul nu alcătuieşte un întreg.

De fapt, Aristotel trece acum, în meteorologie, tocmai la considerarea procesului universal al naturii. Numai că aici noi am ajuns cu el la limita lui. Aici, în procesul natural, 368
încetează de a mai fi valabilă simpla determinare ca atare şi îşi pierde cu totul interesul această manieră a neîncetatei determinări. Deoarece tocmai în procesul real aceste moduri determinate, aceste concepte determinate, îşi pierd mereu semnificaţia, transformîndu-se în contrariile lor, — în el această serie indiferentă se comprimă şi se uneşte. La determinarea timpului şi a mişcării l-am văzut pe Aristotel însuşi unind astfel de determinaţii opuse. Însă mişcarea în adevărata ei determinare ar fi trebuit să reia în sine spaţiul şi timpul: să arate cum ea reprezintă unitatea acestor momente reale ale ei şi cum se înfăţişează în ele, cum ajunge acest ce de natură ideală să devină realitate. Şi mai mult ar fi trebuit acum înseşi momentele următoare: umedul, caldul etc. să se retragă sub conceptul procesului. Însă fenomenele sensibile încep aici să cîştige preponderenţă; empiricul are tocmai natura existenţei singulare, ţine de natura lui de a se fărîmiţa. Fenomenele empirice ajung să depăşească gîndirea, care mai imprimă doar semnul luării în posesie pretutindeni, dar pe ele însele nu le mai poate pătrunde, deoarece ea se retrage de pe planul a ceea ce e ideal, cum erau încă timpul şi spaţiul şi mişcarea.

Comoara lui Aristotel este de secole ca şi necunoscută.

3. FILOZOFIA SPIRITULUI

Altă latură, filozofia spiritului. Aici se şi găseşte pentru prima oară la Aristotel, într-o serie de lucrări pe care le voi cita, elaborată diferenţierea ştiinţelor particulare care aparţin filo-

* *De gener. et corrupt.*, c. 4.

zofiei spiritului. Cele trei cărți *Despre suflet* ale lui, în genere, consideră, parte, natura abstractă, generală a sufletului, însă mai ales în mod polemic ; apoi, în măsură mai mare, într-un chip foarte dificil și speculativ, natura sufletului în ea însăși ; nu ființa lui, ci modul determinat și posibilitatea acțiunii lui,
369 — aceasta este pentru el ființa și esența sufletului.

Avem apoi cîteva scrieri speciale : *Despre senzație și despre ce este perceptibil*, *Despre amintire și memorie*, *Despre somn și starea de veghe*, *Despre visuri*, *Despre prezicerea* (μαντική) *din visuri* ; avem și o *Fiziognomică*. Aristotel n-a disprețuit cercetarea nici unei laturi empirice și a nici unui fenomen empiric, ca în domeniul naturii, tot așa și în domeniul spiritului. Referitor la latura practică, tot el este acela care s-a îngrijit mai întîi de capul familiei, scriind o lucrare despre *economie* (οἰκονομικά) ; a scris apoi pentru om ca individ o morală și *Etică* : în parte, cercetare despre binele suprem, despre scopul ultim absolut ; în parte, doctrină despre diferitele virtuți, — totdeauna aproape speculativ și lăsîndu-se condus de bunul-simț. Iar în sfîrșit, în *Politica* sa, Aristotel face o expunere a organizării esențiale a statului și a diferitelor feluri de organizare a statului din punct de vedere empiric, feluri pe care Aristotel le parcurge ; în *Politica* sa ne-a dat o descriere a celor mai importante state. Acestea nu sînt încă totul.

De cealaltă parte avem știința lui Aristotel despre gîndirea abstractă, *Logica*, numită Ὄργανον, compusă din mai multe scrieri : izvorul și manualul expunerilor logice ale tuturor timpurilor, expuneri care erau, în parte, numai elaborări mai speciale, din care cauză trebuiau să devină insipide, plate, imperfecte și pur formale. Fapt reținut în ultimul timp de Kant, care a spus că, de la Aristotel încoace, logica, asemenea geometriei pure, de la Euclid, este o știință încheiată, care n-a mai primit nici o îmbunătățire și n-a mai suferit nici o schimbare.

1. Am amintit deja faptul că învățătura lui Aristotel despre suflet tratează mai puțin așa-numita esență metafizică și mai mult felul de activitate a sufletului. În doc-
370 trina lui despre suflet nu trebuie să ne așteptăm la o metafizică a sufletului ; deoarece cercetarea așa-numită metafizică consideră, propriu-zis, sufletul ca pe un lucru, cercetînd, de exemplu, ce fel de lucru este el, dacă este simplu etc. Spiritul concret, speculativ al lui Aristotel nu se ocupă cu astfel de determinații

abstracte; el este departe de aşa ceva. În general, avem o serie de determinaţii progresive, care nu sînt unite laolaltă ca un întreg, conform necesităţii, fiecare însă, în sfera ei, este pe cît de exactă, pe atît de profundă.

Aristotel observă mai întîi în general *: „Se pare că sufletul trebuie considerat, pe de o parte, ca separabil pentru sine de corp", în libertatea lui, „deoarece, în gîndire, el există pentru sine însuşi; pe de altă parte însă, cum în afecte el se înfăţişează ca inseparabil unit cu corporalul, el trebuie considerat şi ca inseparabil de acesta; afectele se manifestă ca gîndire materializată sau concept (λόγοι ἔνυλοι)", ca moduri materiale ale spiritualului. De distincţia aceasta se leagă astfel un dublu fel de a considera sufletul, cunoscut şi de Aristotel: felul pur raţional sau logic — şi felul fizic sau fiziologic (διαλεκτικὸς καὶ φυσικός), moduri pe care, în parte, le vedem dăinuind pînă azi unul alături de celălalt. „De exemplu, mînia va fi considerată, pe de o parte, ca o dorinţă de răzbunare sau ca ceva asemănător, pe de altă parte ca o fierbere a sîngelui inimii, a caldului" în om; „primul fel de a considera mînia va fi cel raţional, iar al doilea cel material. Ca şi cum cineva ar defini casa ca un mijloc de apărare contra vîntului, a ploii etc., iar celălalt ar spune că este făcută din lemn şi piatră; primul indică destinaţia şi forma (scopul) lucrului, al doilea îi indică materia şi necesitatea".

Aristotel** „determină" mai de aproape „esenţa sufletului", reţinînd trei momente ale lui. El spune: „Există trei feluri de fiinţă: α) materia ((ὕλη)), care nu este nimic pentru sine; β) forma (μορφή), şi universalul (καὶ εἶδος), potrivit căreia ceva este acesta; γ) o fiinţă în care materia este ca posibilitate şi a cărei formă (Idee) este activitatea (eficienţa, ἐντελέχεια)"; — materia există aici nu ca materie, ea este numai în sine. „Sufletul este substanţa (οὐσία) ca formă a corpului fizic, organic, care, conform posibilităţii, posedă viaţa; εἶδος-ul lui este entelehie, prin care corpul este corp, şi este corp animat. Această eficienţă se înfăţişează în dublu fel: sau ca ştiinţă, sau ca contemplare (teorie). În existenţa sa sufletul este sau în stare de veghe sau în stare de somn; starea de veghe corespunde contemplării, iar somnul corespunde posesiunii (ştiinţei), fără a fi activ. Însă din punctul de vedere al naşterii, 171

* *De anima*, I, 1.
** *Ibidem*, II, 1.

prima este ştiinţa", conştiinţa, ceea ce aparţine formei, al cărei mod suprem este gîndirea ; „prin urmare, sufletul este activitatea primă a unui corp fizic, dar organic". În sensul acesta atribuie Aristotel sufletului destinaţia de a fi entelehie.

După aceasta el trece la problema r a p o r t u l u i r e c i p r o c d i n t r e c o r p ş i s u f l e t. „Nu trebuie să întrebăm dacă sufletul şi corpul sînt una", fiindcă sufletul este forma (nu trebuie să spunem că ele sînt una) ; — „după cum nu întrebăm dacă ceara şi forma ei sînt una ; în general, materia şi forma nu sînt una", — nu avem relaţia de unitate, materialism. „Căci unitatea (*das Eins*) şi fiinţa sînt spuse de noi în moduri variate" : lucru şi însuşiri, subiect şi predicat ; casa este una, o mulţime de părţi. Identitatea este o determinaţie cu totul abstractă, şi de aceea superficială şi goală ; „fiinţa esenţială este însă acti-
372 vitatea (entelehia)". Ele [corpul şi sufletul, entelehia] nu au aceeaşi demnitate în ce priveşte fiinţa ; fiinţă cu adevărat demnă (de acest nume) are numai entelehia ; identitatea trebuie înţeleasă numai ca o astfel de entelehie : ideea noastră. Problema relaţiei dintre suflet şi corp este o problemă superficială unde ambele, adică sufletul şi corpul, sînt considerate ca lucruri ; nu aceasta este esenţa lor, ci trebuie să ne întrebăm dacă activitatea este una cu organul ei.

E x p l i c a r e mai precisă a acestei relaţii. „Sufletul este substanţa, dar substanţa numai conform conceptului (κατὰ τὸν λόγον) ; sau este forma, conceptul e aici însăşi fiinţa, însăşi această substanţă. De exemplu, dacă un corp fizic, o secure, ar avea ca substanţă a sa această formă de a fi secure, această formă a sa ar fi sufletul său ; şi dacă corpul acesta ar înceta să aibă drept substanţă forma sa, el n-ar mai fi secure, ci i-ar rămîne numai numele. Dar sufletul nu este forma şi conceptul unui astfel de corp, cum este securea, ci „sufletul este forma" unui corp „care posedă în el însuşi principiul mişcării şi al repausului". Securea nu-şi are principiul formei sale în ea însăşi, ea nu se face ea însăşi secure ; adică forma ei, conceptul ei, nu este însăşi substanţa ei ; — ea nu este activă prin ea însăşi. „De exemplu, dacă ochiul ar fi pentru sine o vietate vederea ar fi sufletul lui, vederea fiind esenţa οὐσία ochiului, conform conceptului lui. Însă ochiul ca atare este numai materia vederii ; cînd s-a pierdut vederea, ochiul este ochi numai după nume, cum este un ochi de piatră sau unul pictat". Cînd întrebăm care este substanţa ochiului, răspundem că ea trebuie să fie constituită de nervi, umori, membrane. Dar Aristotel spune,

dimpotrivă, că vederea însăşi este substanţa, restul e numai simplu nume. „Aşa cum se petrec lucrurile în amănunt, se petrec şi în întreg. Posibilitatea de a trăi nu este ceva ce a înlăturat sufletul, ci ceva ce are viaţă. Sămînţa şi fructul este astfel un corp care există conform posibilităţii. Întocmai ca tăiatul" (securea), „ca vederea, starea de veghe este, în general, activi- 373
tatea (eficienţa); corporalul însă nu e decît posibilitatea" şi nu realul, — iar sufletul este fiinţa lui, entelehia, substanţa corporalului. „Dar potrivit acestui raport, ochiul" (viu) „este vederea şi globul ochiului" (acesta fiind numai posibilitatea), — acestea merg împreună; „astfel sufletul şi corpul sînt fiinţa vie, deci acestea două nu trebuie să fie despărţite (nu este însă încă limpede (ἄδηλον) dacă sufletul este activitatea corpului în felul în care este cîrmaciul activitatea corăbiei)". Substanţa este formă activă; ὕλη este substanţa numai potrivit posibilităţii, nu este adevărata substanţă. Acesta este un concept cu adevărat speculativ.

„În consecinţă, sufletul, ca principiu al mişcării şi ca scop (οὗ ἕνεκα), şi ca fiinţă (substanţă, οὐσία) a corpului viu, este cauză", e ceea ce produce; — este cauza conform scopului, şi anume cauza care este generalitate ce se determină pe sine însăşi. „Viaţa este fiinţa vieţuitoarelor; ea este această fiinţă. După aceea, sufletul este conceptul existent, (τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια) a ceea ce fiinţează conform posibilităţii", — tocmai întrucît conceptul este „entelehia" a ceea ce este numai *potentia*; relaţia sufletului (faţă de trup) este aceea de a fi substanţa conform conceptului, acţiunea. „Totodată şi scopul: asemenea gîndului, şi natura acţionează în vederea a ceva. Toate părţile sînt organe ale ei"*. Posibilitatea, ceea ce e de natură materială, este numai în sine, — lume anorganică.

Aristotel arată apoi mai departe** „că sufletul trebuie determinat în trei feluri, şi anume: ca suflet care nutreşte, care simte şi care gîndeşte, corespunzînd vieţii plantelor, animalelor şi oamenilor. Sufletul hrănitor, cînd este singur, este acela care revine plantelor, suflet vegetativ; cînd sufletul este în acelaşi timp şi simţitor, este sufletul animalic; iar cînd el este deopotrivă nutritor şi simţitor, pre- 374
cum şi capabil de judecată, este suflet al omului". Astfel

* *De anima*, II, 4.
** *Ibidem*, II, 2–3.

omul are unite în sine atît natura vegetativă, cît şi pe cea simţitoare; — un gînd care este exprimat şi în filozofia naturii a modernilor, în sensul că omul este de asemenea animal şi plantă, gînd îndreptat împotriva desprinderii şi separării deosebirilor acestor forme. Amintita distincţie a şi fost reînnoită în epoca mai nouă, în studiul organicului; şi este lucru foarte esenţial să fie deosebite aceste două laturi. „Problema este: în ce măsură sînt acestea separabile, ca părţi".

Acum, cît priveşte relaţia dintre trei suflete — cum ar putea fi ele numite, întrucît totuşi le separăm astfel în chip nedrept —, Aristotel observă cu totul just „că nu trebuie căutat un suflet care să fie aceea ce le este comun şi care să nu fie în nici o formă determinată şi simplă adecvat unuia dintre cele trei suflete", ca părţi ale unor esenţe diferite. Aceasta este o observaţie profundă prin care gîndirea cu adevărat speculativă se deosebeşte de gîndirea numai logic formală. „După cum şi între figuri, numai triunghiul şi celelalte figuri determinate", pătratul, paralelogramul etc., „sînt în mod real ceva. Căci ceea ce le este comun e figura: însă această figură generală, care este comună, nu există", ea nu este ceva veritabil, este neantul, un simplu lucru creat de gîndire, este numai ceva abstract. „În schimb, triunghiul este prima figură, figura adevărată, generală, care se găseşte şi în patrulater etc.", este figura redusă la cea mai simplă determinaţie. Pe de o parte, triunghiul se găseşte alături de pătrat, de pentagon etc., ca o figură particulară; însă — şi aici este marea intuiţie a lui Aristotel — triunghiul este adevărata figură, figura într-adevăr generală. — „Tot astfel stau lucrurile cu ceea ce este însufleţit. Sufletul hrănitor, simţitor se află şi în sufletul gînditor", —
375 sufletul nu trebuie căutat ca un ce abstract. „Sufletul hrănitor este natura plantei; acest suflet vegetativ — primul care este activitate — se află însă şi în sufletul care simte, dar aici el este numai conform posibilităţii"; — aici el este numai ca „în-sine", ca fiind universalul. Sufletul vegetativ, în raportul său cu cel simţitor, este numai *potentia*, numai ceva de natură ideală, ceva inerent în el, întocmai ca un predicat într-un subiect. Şi tot astfel, în relaţia sa cu sufletul gînditor, cel simţitor este numai predicat în el, ca în subiect. „În sufletul gînditor sînt, la rîndul lor, conţinute amîndouă celelalte", dar numai ca obiect al lui sau ca posibilitate a lui, numai ca «în-sine». Acest «în-sine» nu trebuie plasat sus, cum se întîmplă în gîndirea formală: acest «în-sine» este numai *potentia*, universalul,

numai posibilitatea ; « pentru-sinele », în schimb, este infinita reîntoarcere în sine, lui îi revine energia şi entelehia. Şi această expresie o putem determina mai de aproape. Vorbim, de exemplu, despre ceea ce este obiectiv, despre real, despre suflet şi corp, despre corp organic, simţitor şi despre natura vegetativă, şi numim corporalul obiectiv, iar sufletul subiectiv. Astfel ceea ce e obiectiv este numai posibilitatea, numai acest a fi « în-sine » ; şi nenorocul naturii este tocmai acela de a fi conceptul numai în sine şi nu pentru sine. În ceea ce e natural, în vegetativ există şi entelehia ; dar întreagă această sferă este iarăşi, în sfera superioară, numai obiectivul, « în-sinele ». Acest « în-sine » se înfăţişează iarăşi ca fiind realitatea pentru dezvoltarea Ideii, are două laturi, două căi ; universalul este deja el însuşi ceva real. Aristotel vrea să spună acest lucru : un universal gol este acela care nu există el însuşi sau nu este el însuşi specie. În realitate, orice universal este real ca particular, ca singular, ca fiinţînd pentru altul. Însă universalul despre care e vorba este real în felul că el însuşi, fără nici o altă schimbare, este prima sa specie ; dezvoltat mai departe, el nu aparţine aici şi este, în genere, principiul realizării. Acestea sînt determinaţiile [376] generale, care au cea mai mare importanţă şi care, dezvoltate, ar duce la toate vederile adevărate despre organic etc.

a. „Sufletul h r ă n i t o r este conceptul sufletului" ; sau al organicului, cum spunem noi. Acest concept, aşa cum este el, fără altă determinaţie, acest universal, este viaţa plantelor". Prin urmare, după Aristotel *, sufletul vegetativ este conceptul general al însuşi sufletului. — Ceea ce spune Aristotel despre, n u t r i ţ i e : „dacă este identic din identic sau din contrar" este neimportant.

b. Mai interesantă este determinarea s e n z a ţ i e i, despre care vreau să relatez unele lucruri. „Simţirea este, în general, o posibilitate", — o receptivitate, am spune noi ; „dar această posibilitate' sau receptivitate nu trebuie înţeleasă ca fiind pasivitate, „ea este şi activitate. Pasivitatea şi activitatea este a unuia şi aceluiaşi" ; sau „pasivitatea este ea însăşi în dublu fel. O pasivitate este fie corupţie, dispariţie prin contrariul ei ; fie un alt fel de pasivitate — dimpotrivă conservare (σωτηρία) a ceea ce este numai potrivit posibilităţii, prin ceea ce există potrivit acţiunii. Aşa se întîmplă lucrurile cînd e vorba de cîştigarea ştiinţei : avem o pasivitate întrucît se petrece o schim-

* *De anima*, II, 4.

bare într-o obişnuinţă opusă; dar avem apoi şi o pasivitate în care ceea ce e pus numai ca posibilitate este păstrat. Există o schimbare care este privativă şi o schimbare care se îndreaptă spre natură şi spre acţiune permanentă (forţă şi obişnuinţe, ἕξις). De aceea prima modificare a celui ce simte provine de la lucrul care produce senzaţia" (în senzaţie distingem modificarea şi ceea ce se petrece în lucrul care produce senzaţia : aceasta este pasivitatea senzaţiei); „cînd însă este produsă, senzaţia este posedată (ἔχει) ca o cunoaştere", — este în egală măsură
377 şi spontaneitate. Avem astfel două laturi : una este pasivitatea, iar cealaltă este cea potrivit căreia senzaţia este în posesiunea sufletului : „şi conform" acestei laturi „a activităţii, simţirea se comportă ca cunoaştere (θεωρεῖν)". Acţiunea din afară, pasivitatea, este cea dintîi; după aceea începe însă activitatea. „Deosebirea este însă că ceea ce produce senzaţia este exterior. Cauza acestui fapt este împrejurarea că activitatea simţirii este îndreptată spre singular; cunoaşterea, dimpotrivă, se îndreaptă spre general; aceasta este însă oarecum în sufletul însuşi ca substanţă. De aceea a gîndi poate fiecare, el însuşi, dacă vrea", şi tocmai din acest motiv este gîndirea liberă; „a simţi însă nu depinde de el, este necesar ca ceea ce este simţit să fie de faţă" *.

Acesta este punctul de vedere cu totul just al senzaţiei. α) Senzaţia are particularitatea de a avea o latură pasivă; restul poate fi elaborat cum vrem, conform idealismului subiectiv sau altfel. Noi ne găsim determinaţi, sîntem determinaţi, — mă aflu determinat sau sînt determinat din afară; indiferent dacă subiectiv sau obiectiv; — în ambele cazuri este prezent momentul pasivităţii. Monada leibniziană este o concepţie contrară; ea este una, un atom, — un ce individual, care dezvoltă totul în sine însuşi; fiecare monadă, fiecare punct al degetului meu, este un întreg univers, în care totul se dezvoltă în sine, — nu este în nici o legătură cu celelalte monade. Aici pare a fi afirmată cea mai înaltă libertate idealistă. Numai că este cu totul indiferent faptul că eu îmi reprezint că totul se dezvoltă în mine din mine; deoarece, în felul acesta, ceea ce se dezvoltă în mine este ceva pasiv, ceva neliber. Aristotel, cu acest moment al pasivităţii, nu se află înapoia idealismului; senzaţia este totdeauna pe una dintre laturi pasivă. Este idealism rău acela care crede că pasivitatea şi spontaneitatea spi-

* *De anima*, II, 5.

ritului rezidă în împrejurarea că determinaţia dată este inte- 378
rioară, sau este exterioară, ca şi cînd în senzaţie ar fi libertate ; senzaţia este sferă a limitării. β) Altceva este cînd lucrul (senzaţie, lumină, culoare, vedere, auz) este înţeles din Idee ; atunci se arată că acestea sînt afirmate (*gesetzt*) de pe planul autodeterminării Ideii. Altceva este însă, întrucît eu exist ca subiect individual, cînd Ideea există în mine ca în acest individ singular ; aici avem finalitate, poziţie a pasivităţii.

Aristotel continuă : „În general, deosebirea este că posibilitatea e dublă ; spunem că un băiat poate fi soldat şi tot astfel poate fi soldat şi un bărbat" (forţă eficientă). „În felul acesta este constituit ceea ce simte : el este, conform posibilităţii, ceea ce simţitul" (nu lucrul) „este deja în eficienţă. Ceea ce simte este deci pasiv, întrucît el nu e identic" (în unitate cu cine însuşi) ; „dar, după ce a suferit", a simţit, „el este făcut identic şi e s t e c e e a c e e s i m ţ i t u l. După senzaţie, ceea ce e simţit este făcut acelaşi cu ceea ce simte şi este ceea ce e acesta. Aceasta este reacţie, recepţie activă în sine, — activitatea în receptivitate, acea spontaneitate care suprimă pasivitatea din senzaţie. Ceea ce e simţit, este deci făcut de cel ce simte acelaşi cu sine însuşi şi, în timp ce el pare pus printr-o acţiune din afară, s-a pus identitatea. Idealismul subiectiv susţine că nu există lucruri exterioare ; acestea sînt feluri determinate de a fi ale eului nostru. În privinţa senzaţiei, admitem acest lucru. Eu sînt pasiv în simţire, senzaţia este subiectivă ; în mine este fiinţă, stare, mod determinat de a fi, nu libertate. Indiferent dacă senzaţia este exterioară sau este în mine, ea e s t e ; energia constă în faptul de a face din acest conţinut pasiv conţinut al tău.

Vorbind despre senzaţie, Aristotel * face uz de acea vestită 379
c o m p a r a ţ i e care a ocazionat atît de adesea neînţelegere, a fost atît de fals sesizată. Anume el spune : „Senzaţia este receptarea formelor simţite, fără materie" ; în senzaţie receptăm forma, fără materie. Altceva este cînd ne comportăm practic, la mîncare, la băut. În practică, în general, noi ne comportăm ca indivizi singulari, şi ca indivizi singulari într-o existenţă concretă, chiar existenţă materială ; — ne comportăm faţă de materie şi chiar în mod material. Numai întrucît sîntem materiali ne putem comporta astfel ; problema constă în faptul că existenţa noastră materială intră în activitate. Teoretic nu ne

* *De anima*, II, 12.

comportăm ca ceva singular, senzorial, ca materie față de materie. Acțiunea implică tocmai atingerea a ceea ce este de natură materială ; dimpotrivă în receptarea formei, ceea ce e material este înlăturat nu avem raportare pozitivă la acesta, [aici] materia nu este ceva pozitiv, ceva care opune rezistență. Forma este obiectul ca universal, iar în senzație noi ne comportăm, prin urmare, numai față de formă, receptînd-o fără materie, „întocmai cum ceara primește în ea numai semnul sigiliului de aur, fără a primi aurul însuși, ci doar forma lui". De aceea noi numim în general, senzațiile impresii (amprente) sensibile și ascundem în dos[ul acestei imagini] pe de o parte reprezentări primitive, pe de altă parte concepte nedeterminate sau nici un concept. Nu trebuie să ne agățăm de această reprezentare în sine. Ea este o imagine prin care trebuie să fie exprimat faptul că natura pasivă a senzației este în pasivitate numai pentru forma pură, că această formă este în suflet și că în acesta ea nu rămîne în relația în care se găsește forma în ceară ; el nu este „pătruns" ca un lucru de un alt lucru, „conform materiei", în sfera chimicului — sau, adaugă încă Aristotel, ca „plantele, care din acest motiv nu simt".

Mulți se opresc, în chip lipsit de finețe, la aspectul grosolan al comparației. Or, cînd reținem numai acest exemplu și trecem apoi la suflet, spunem că sufletul se comportă ca ceara :
380 reprezentările, senzațiile, totul este numai imprimat în suflet ; acesta este o *tabula rasa*, este gol, lucrurile exterioare doar se imprimă în el, întocmai ca materia sigiliului în materia cerii. Și apoi spunem că aceasta este filozofie aristotelică. De altfel, așa le merge celor mai mulți filozofi. Cînd aceștia aduc eventual un exemplu concret, senzorial, oricine îl pricepe și ia conținutul comparației în toată extensiunea lui, — ca și cînd tot ce este conținut în această relație sensibilă ar trebui să fie valabil și despre ceea ce e spiritual. α) Aici comparația se referă numai la precizarea că în senzație nu este receptată decît forma, că numai ea există pentru subiectul care simte, numai această formă îi parvine subiectului ; compararea s-a făcut numai pe această latură. Se trece cu vederea circumstanța principală, care tocmai ea constituie deosebirea dintre această imagine și comportarea sufletului. Din această imagine lipsește ceva, care se uită, anume că ceara de fapt nu receptează forma ; imprimarea sigiliului în ceară rămîne o formă exterioară, formație în ceară, dar nu este formă a esenței acesteia. Dacă această formă ar fi forma esenței ei, ceara ar înceta de a mai fi ceară. Dimpo-

trivă, cînd e vorba de suflet, acesta primeşte forma chiar în substanţa sufletului, o asimilează, şi o asimilează astfel încît sufletul este oarecum în el însuşi tot ce e simţit; ca mai sus: dacă securea ar fi forma, în determinaţia de οὐσία această formă ar fi sufletul securii. Amintita comparaţie nu se referă la nimic altceva decît la faptul că n u m a i forma ajunge la suflet. β) Dar comparaţia nu se referă la faptul că forma îi este exterioară cerii şi rămîne exterioară acesteia şi nici nu spune că sufletul, asemenea cerii, n-ar avea formă în sine însuşi. În nici un caz sufletul nu este ceară pasivă, care să-şi primească determinaţiile din afară. Sufletul este forma, forma este universalul şi receptarea acestuia nu este ca aceea a cerii. Receptarea este totodată activitate a sufletului; după ce acel ce simte a suferit, el suprimă pasivitatea, rămînînd în acelaşi timp liberat de ea.[381] Aristotel spune *: „Spiritul se păstrează pe sine însuşi faţă de materie (ἀντιφράττει)", — nu ca ceva chimic; adică înlătură de la sine ceea ce este de natură materială, îl respinge şi se raportă numai la formă. În senzaţie, sufletul este, desigur, pasiv; dar el transformă forma corpului exterior în propria sa formă, — este identic numai cu calitatea abstractă, deoarece el însuşi este universalul.

(Nu este îngăduit să exagerăm cînd e vorba de simţire şi să clădim un fel de idealism pe faptul că nimic nu ne-ar veni din afară; cum a şi făcut Fichte cînd a susţinut că, îmbrăcîndu-şi haina, chiar numai privind-o, el face în parte haina pe care o îmbracă. Singularul din senzaţie este sfera singularităţii conştiinţei; ea este aici în modul unui lucru, ca şi a altui lucru, şi singularitatea ei constă în faptul că există alte lucruri pentru ea).

Natura aceasta a simţirii, Aristotel o e x p l i c ă ** mai departe în cele ce urmează; el zăboveşte mult la această unitate şi la contrariile ei, aruncînd unele priviri adînci şi luminoase în natura conştiinţei. „Organul corporal al oricărei senzaţii receptează fără materie ceea ce e simţit. De aceea, cînd aceea ce e perceput este înlăturat, senzaţiile şi reprezentările sînt în organe. Acţiunea lucrului pe care-l simţim (*des Empfundenwerdenden*) şi cea a senzaţiei este aceeaşi şi una; dar existenţa acestora nu este aceeaşi (τὸ δ' εἶναι αὐταῖς οὐ ταὐτόν). Ca, de exemplu, sunetul şi auzul, numai potenţiale; cel ce are auz

* *De anima*, III, 4.
** *Ibidem*, 2.

nu aude mereu, ceea ce produce sunet nu sună mereu. Cînd aceea ce este posibilitate de a auzi acţionează şi cînd acţionează şi ceea ce este posibilitate de a suna, aşa încît ambele sînt efective în acelaşi timp, atunci avem auz"; ele nu sînt două acţiuni. „Mişcarea, acţiunea şi pasivitatea se află în cel ce
382 suferă (— lucrează, ἐν τῷ ποιουμένῳ, în cel în care este produsă senzaţia) : „de aceea este necesar ca şi acţiunea auzului şi aceea a sunatului să fie în ceea ce ele sînt, conform posibilităţii", în cel ce simte ; „căci eficienţa a ceea ce este activ şi pune în mişcare se află în ceea ce e pasiv". Ca fiinţînd, auzul şi sunetul se deosebesc unul de altul ; dar raţiunea (λόγος) lor este aceeaşi. „În însuşi ceea ce este pasiv sînt activitatea şi pasivitatea, şi nu în ceea ce e activ (ποιοῦντι) ; astfel energia a ceea ce e simţit este în ceea ce simte. Pentru auzit şi sunet există două cuvinte, pentru văz nu ; văzul este activitatea celui care vede ; dar activitatea culorii este fără nume. Întrucît este o unică (μία) activitate — nu asemenea celeilalte, ci una, nu imprimare — aceea a ce este simţit şi a celui ce simte, numai fiinţa lor este diferită ; de aceea aşa-numitul sunet şi auzul trebuie să înceteze deodată". Senzaţia se produce în măsura în care efectuarea ambelor este pusă ca una. Văzul, auzul etc. sînt numai o singură activitate efectivă, dar, conform existenţei, ea este deosebită : este un corp care sună şi un subiect care aude ; fiinţa este de două feluri, însă auzul pentru sine este lăuntric unul şi e o singură acţiune. Am senzaţia durităţii, adică senzaţia mea este duritatea ; eu mă găsesc pe mine determinat astfel. Reflexia spune : există un lucru dur aici, în exterior ; lucrul acesta şi degetul meu sînt două. Vederea mea este roşu, — reflexia spune : este aici un lucru roşu ; dar ele sînt una : — ochiul meu, vederea mea şi lucrul este roşu. Această diferenţă şi această identitate sînt ceea ce importă ; şi acest lucru Aristotel îl demonstrează în chipul cel mai tare şi îl reţine ferm. Reflexia conştiinţei este diferenţierea ulterioară a subiectivului şi a obiectivului ; simţirea este tocmai formă a identităţii ; ea este suprimarea acestei separaţii, face abstracţie de subiectivitate şi obiectivitate, — această deosebire este rezultatul unei reflexii ulterioare.

383 Simplul, sufletul propriu-zis sau eul, este în simţire unitate în diferenţă. „Ceea ce simte este mai departe în organ şi distinge orice este simţit, alb şi negru etc. Nu este însă posibil ca cele separate, alb şi dulce, să fie distinse ca momente separate, indiferente", ne reprezentăm : aceasta este dulce luat singur

pentru sine, fără opoziție, „ci ele trebuie să fie ambele prezente, cunoscute (δῆλα) unuia singur. Unul trebuie deci să determine pe una ca fiind diferită de cealaltă. Acest ce diferit nu poate fi nici în loc sau timp diferit, ci nedivizat și în timp nedivizat. Însă este imposibil ca mișcările opuse să fie apreciate de același" [subiect], „întrucît acesta este inseparabil" (unitate moartă) „și este în timp inseparabil. Dacă dulcele mișcă simțirea în t r - u n f e l, iar amarul în sens opus, iar albul în alt chip, aceea ce deosebește nu este discret, potrivit numărului, și este nedivizibil, conform timpului, însă potrivit ființei este diferit. Astfel, același este, conform posibilității, divizibil și indivizibil, și contrariul ; dar, conform ființei, el nu poate fi așa, ci conform eficienței, el este separabil. Senzația și gîndirea (ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις) este ca și aceea ce unii numesc punct" (limită), „care, întrucît este unul și întrucît e doi, este și separabil". Λόγος-ul este λόγος al aceluiași suflet. „Întrucît este neseparat, ceea ce diferențiază este unul, și totodată, întrucît este separat, el nu e unul ; căci el întrebuințează în același timp același semn de două ori. Întrucît face uz de doi, diferențiază, prin limită, două și este separat ; iar întrucît este unu, el face uz de unu și de totodată". Senzația determinată, conținutul, aparține naturii conștiinței. Senzația este o senzație determinată, întrucît aceea ce simte are înaintea sa într-o singură unitate și senzația distinsă, — separă și nu este separat. Tot astfel și în privința timpului vorbim de momente distincte. Pe de o parte « acum » se aseamănă punctului în spațiu ; dar « acum » este în același 384
timp și diviziune, conține viitorul și trecutul, este un alt ceva și totodată și unul și același. Este același și e, în una și aceeași privință, împărțire și unire ; ambele acestea sînt una și aceeași, în moment. Astfel este și senzația unitate și, în același timp, împărțire. Un alt exemplu este acela al numărului : unu și doi sînt deosebite și, în același timp, în ambele este pus și întrebuințat unu ca unu.

c. De la senzație Aristotel trece la g î n d i r e, și aici devine în chip esențial speculativ. „Gîndirea", spune el, „nu suferă, nu este pasivă (ἀπαθές)", e absolut activă ; „ea receptează forma și este, conform posibilității, formă". Cînd gîndim, ceea ce este gîndit e ca atare obiect, dar nu ca ceea ce este simțit ; el este gînd, și acesta, la rîndul lui, este privat de forma proprie unui ce obiectiv. Și gîndirea este δύναμις. α) „Dar

* *De anima*, III, 4.

ea nu se comportă față de ceea ce este gîndit așa cum se comportă simțirea față de ceea ce este simțit"; aici avem un altceva, ființa, în fața activității. „Intelectul (νοῦς), fiindcă gîndește totul, este neamestecat (ἀμιγής)", nu este altceva, nu are absolut nici un fel de comunitate, „pentru ca să domine (κρατῇ), cum spune Anaxagora, adică pentru ca să cunoască; deoarece, izbucnind în acțiunea sa (παρεμφαινόμενον), el ține la distanță ceea ce e străin de sine și se păzește de el (ἀντιφράττει, barează drumul, face o îngrăditură). De aceea n a t u r a lui νοῦς nu este alta decît posibilul (ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδημίαν ἀλλ ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν)"; posibilitatea însăși nu este ὕλη, νοῦς nu posedă materie, posibilitatea ține de însăși οὐσία lui, — ține de natura gîndirii de a nu fi în sine. Sau, datorită purității ei, realitatea ei nu este ființare - pentru - altul, iar posibilitatea ei o ființare - pentru - sine. Un lucru
385 oarecare este real, este acest ce determinat; determinația opusă, posibilitatea lui, nu este în el: — praf, cenușă etc. În ceea ce e corporal există materie și formă exterioară; materia este posibilitatea față de formă; însă sufletul este, dimpotrivă, însăși posibilitatea, fără materie. Esența lui este activitate. „Or, νοῦς-ul sufletului, ceea ce este conștient, nu este *actu* înainte de a gîndi", el există abia prin activitatea gîndirii; în sine, νοῦς este totul, însă nu fără să gîndească; — el este activitate absolută, există numai așa și e s t e cînd este activ. „De aceea el este neamestecat cu corpul. Căci cum ar putea fi el cald sau rece [așa cum ar trebui] dacă ar fi un organ? Dar el nu este așa ceva" β) A doua „deosebire de ceea ce simte. Simțirea nu poate prinde senzațiile violente, nu poate suporta mirosuri tari, culori tari. Dar pentru gîndire nu există astfel de deosebiri; fiindcă simțirea nu există fără corp νοῦς-ul este însă separabil" [de corp]. „Dacă el devine în raport cu singularul (ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται), asemenea celui care e într-adevăr știutor, fiind suflet conștient, aceasta se produce cînd el poate fi activ prin sine însuși" (în raport cu sine însuși).

Gîndirea face din sine intelect pasiv, adică ceva obiectiv, obiect pentru ea: *intellectus passivus.* Aici se vede în ce măsură acel *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* este gîndul propriu al lui Aristotel. Acesta se întreabă, vorbind mai departe, despre „dificultatea următoare: dacă gîndirea este simplă, — nu pasivă, și nu are nimic comun cu altceva", ci este numai pentru sine, întrucît ea face din orice altceva un ce al său (altul este numai aparență), „cum se poate atunci

gîndi, deoarece a gîndi ceva este tot pasivitate", faptul că νοῦς ajunge la ceva, primește un obiect? „Căci, întrucît ceva este comun pentru doi, unul pare a fi activ, iar celălalt a se comporta pasiv". Cu aceasta pare de îndată că este ceva pasiv în νοῦς; există deci în el ceva ce diferă de el și, în același timp, νοῦς trebuie să fie pur și neamestecat. „Mai departe" deja, „dacă el însuși este gîndit, poate fi gîndit, el aparține altor 386
lucruri, este în afara lui însuși sau va avea în el ceva amestecat, ceva ce face din el un ce gîndit" (obiect), „asemenea celorlalte lucruri"; νοῦς se înfățișează ca obiect, ca altceva. — „De aceea s-a precizat mai înainte că gîndirea este conform posibilității tot ce e gîndit" (νοητά, ceea ce este în ființă) în sine, ceea ce este ca obiect, ca conținut, gînditul; ea se reunește în ceea ce e obiectiv (în ceea ce este gîndit) doar cu sine însăși. Νοῦς gîndește totul, este astfel la sine, el însuși este la sine totul; fel de a vorbi de pe poziții idealiste, totuși Aristotel ar fi, chipurile, empiric. „Dar în același timp νοῦς nu este nimic, conform realității, înainte de a se fi gîndit"; adică νοῦς-ul conștient de sine nu este doar în sine, ci este în mod esențial pentru sine; el există numai ca activitate, οὐσία lui νοῦς este energie. Pasivitatea este posibilitate **înainte** de realitate. Acest lucru care arde este posibilitatea cenușii, după aceea realitatea lui este cenușa, fumul; acum este, există deja posibilitatea: aceasta este lucrul real.

Acesta este deci marele principiu al lui Aristotel; și aici aduce el un alt **exemplu** faimos, care de asemenea este fals înțeles. „Νοῦς este ca o carte (ὥςπερ ἐν γραμματείῳ) pe ale cărei pagini nu este de fapt nimic scris"; aceasta este hîrtie și nu carte. Se trece cu vederea peste toate gîndurile lui Aristotel și se reține numai o astfel de comparație exterioară. O carte în care nu e scris nimic poate fi înțeleasă de oricine. Astfel, termenul tehnic este cunoscuta *tabula rasa*, pe care o putem întîlni pretutindeni unde se vorbește despre Aristotel: Aristotel spune că spiritul ar fi o *tabula rasa* pe care numai ulterior ar veni să scrie lucrurile exterioare. Aceasta este tocmai contrariul a ceea ce spune Aristotel. Astfel de comparații accidentale au fost sesizate mai cu seamă de reprezentare, ca și cînd ele ar exprima lucrul esențial, în loc să se rămînă la concept. Numai că Aristotel nu s-a gîndit de loc să ia comparația în toată extensiunea ei; tocmai, intelectul nu este un lucru, el nu are pasivitatea unei table de scris (deoarece este dat uitării orice concept). Intelectul este acțiunea însăși, aceasta nu cade în afara lui,

cum cade în afara tablei de scris. Comparaţia se mărgineşte însă numai la faptul că sufletul are conţinut numai întrucît gîndim în mod real. Sufletul este această carte nescrisă, adică totul în sine, el nu este în sine însuşi această totalitate; după cum, conform posibilităţii, o carte conţine totul, iar potrivit realităţii nu conţine nimic înainte de a se scrie în ea. Abia această activitate reală este adevărul; sau „şi νοῦς însuşi poate fi gîndit (νοητός), poate deveni un ce gîndit, deoarece, în ceea ce este fără materie" (în spirit), „ceea ce gîndeşte" (subiectivul) „şi ceea ce este gîndit" (obiectivul) „sînt acelaşi lucru. În ceea ce este material, gîndirea este numai conform posibilităţii, astfel încît acestuia nu-i revine raţiunea însăşi; căci νοῦς este o posibilitate fără materie"; νοῦς este tot ceea ce poate fi gîndit (νοητά), dar el este deci aceasta numai în sine. Natura conţine ideea, este intelect numai în sine: ca în sine, νοῦς nu există, el nu este în felul acesta pentru sine; şi de aceea raţiunea nu revine naturii materiale. Dar νοῦς nu este ceea ce e material, ci este universalul, posibilitatea universală fără materie, şi nu este real decît întrucît gîndeşte. Cum reiese din cele ce precedă, exemplul de mai sus, luat în sensul amintit, este cu totul fals şi a fost înţeles chiar în sens contrar.

Aristotel distinge aici între νοῦς-ul activ şi cel pasiv *. Noῦς-ul pasiv este natura, este de asemenea şi νοῦς-ul în sine care, în suflet, simte şi îşi reprezintă. „Dar, fiindcă în orice natură este o latură, materia în fiecare specie, fiindcă totul, conform posibilităţii, este ceea ce este, — iar alta este cauza şi ceea ce e activ, care face totul, aşa cum se comportă
388 arta faţă de materie: de aceea este necesar să existe şi în suflet această deosebire. Există deci un astfel de intelect (νοῦς) capabil să devină totul; un altul însă, capabil să facă totul (ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν), ca o forţă activă (ἕξις)" — ἕξις nu este o acţiune singulară, — „ca lumina, căci, într-un anume fel, numai lumina face culori reale din culorile existente doar conform posibilităţii. Acest" νοῦς (activ) „este în sine şi pentru sine (χωριστός) neamestecat şi nepasiv, deoarece, conform substanţei lui, el este activitate. Căci ceea ce este activ e totdeauna mai preţuit decît ceea ce este pasiv — principiul mai preţuit decît materia. Cunoaşterea este, potrivit eficienţei, identică cu lucrul însuşi (πρᾶγμα); însă cunoaşterea, conform posibilităţii" — intelect

* *De anima*, III, 5.

exterior, reprezentare, senzaţie —, „este fără îndoială, conform timpului, anterioară în Unul" absolut, „dar în sine (ὅλως) ea nu este anterioară, nici conform timpului : nu e în firea acestui νοῦς absolut cînd să gîndească şi cînd să nu gîndească. Numai cînd νοῦς-ul (activ) e în sine şi pentru sine (χωρισθείς), este el ceea ce este ; şi numai acest νοῦς este etern şi nemuritor. Noi însă nu ne amintim, deoarece acesta nu este pasiv ; intelectul pasiv este pieritor, şi fără νοῦς activ el nu gîndeşte nimic". — Tennemann : gîndirea vine din afară *.

Ceea ce urmează ** este e x p l i c a r e. „Sufletul", gîndirea, spune Aristotel* **, „este oarecum tot ce este", şi acesta este νοῦς ca νοῦς patetic ; însă astfel, ca obiect sieşi sau întrucît el este în sine, el e numai posibilitatea, există numai ca entelehie. „Ceea ce este e sau ceva ce e simţit, sau ceva ce este ştiut. Cunoaşterea este oarecum (πώς) însăşi ceea ce este ştiut, senzaţia e ceea ce este simţit. Aceste lucruri ştiute şi simţite sînt sau ele însele, sau formele. Cunoaşterea şi simţirea nu sînt lucrurile înseşi (piatra nu e în suflet), ci sînt forma lor ; aşa încît sufletul este ca mîna. Aceasta este unealta uneltelor, tot aşa e νοῦς formă formelor şi simţirea forma celor simţite... S-a spus cu bună dreptate că sufletul este locul ideilor (τόπος εἰδῶν), dar nu sufletul întreg, ci numai cel gînditor", numai sufletul gînditor conţine ideile. „Şi" ca formă a formelor „sufletul nu este conform entelehiei, ci numai δυνάμει, ideile (τὰ εἴδη)" ***, adică ideile sînt la început numai forme în repaus, nu sînt activităţi. Astfel, Aristotel nu este realist. El spune : senzaţia e necesară ; gîndim, dar trebuie să şi simţim. — „Dar cum nimic (οὐδὲν πρᾶγμα) nu este separat de mărimile simţite, în formele simţite este şi ceea ce se gîndeşte (*das Gedachtwerdende*), atît abstractul (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα), cît şi calităţile (ἕξεις) şi modurile determinate ale lucrurilor simţite", — în unitate, aceste facultăţi deosebite. „Din această cauză, cine nu simte nu cunoaşte nimic şi nici nu pricepe nimic ; cînd el cunoaşte ceva (θεωρῇ), este necesar să cunoască acest ceva şi ca pe o reprezentare, căci reprezentările sînt ca nişte senzaţii, însă 389

* Vol. II, pp. 53—54, 197—198.

** Capitolul al şaptelea şi al optulea conţin explicaţiile temelor cuprinse în capitolul patru şi cinci. Ele încep cu aceste teme şi se înfăţişează ca şi cînd ar aparţine unui comentator.

*** *De anima*, III, 8.

**** *Ibidem*, 4.

fără materie" *. Aceste forme, precum şi cele ale naturii exterioare, νοῦς-ul şi le ia drept obiect spre a fi gîndite, le ia drept δύναμις. Lucrurile finite sînt stări ale spiritului, în care
390 această identitate a subiectivului şi obiectivului nu există. Avem aici exterioritate reciprocă (*Außereinander*); aici νοῦς este numai δυνάμει, nu este entelehie.

Ceea ce numim noi azi unitate a subiectivului şi obiectivului este exprimată aici cu cea mai mare precizie. Noῦς este ceea ce e activ, gîndirea, şi ceea ce este gîndit; νοῦς, — gîndirea, este subiectivul; ceea ce e gîndit, obiectivul; Aristotel le deosebeşte, fără îndoială, dar tot atît de riguros şi de ferm enunţă el şi identitatea ambelor. În limbajul nostru, absolutul, adevărul, este numai acel ceva a cărui subiectivitate şi obiectivitate sînt tot una, sînt identice; această concepţie se găseşte tot astfel şi la Aristotel. Gîndirea absolută (el o numeşte νοῦς divin), spiritul în forma sa absolută, această gîndire este gîndirea a ceea ce este mai bine, a ceea ce este scop în sine şi pentru sine; tocmai aceasta este νοῦς-ul care se gîndeşte pe sine. Această opoziţie, diferenţa în activitate şi suprimarea acestei diferenţe, Aristotel o exprimă spunînd că νοῦς se gîndeşte pe sine însuşi receptînd gîndul, receptînd ceea ce este gîndit. Noῦς se gîndeşte pe sine însuşi receptînd ceea ce poate fi gîndit; acesta ia naştere numai prin atingere şi gîndire, el este produs numai întrucît atinge; el există deci abia în gîndire, în activitatea gîndirii. Această activitate este şi o producţie, e o delimitare a gîndului ca obiect, — ceva ce pentru realitatea gîndirii este tot atît de necesar ca şi atingerea, contactul; separarea şi punerea în legătură sînt unul şi acelaşi lucru, astfel încît νοῦς şi νοητόν sînt tot una. Căci ceea ce receptează esenţa, οὐσία, este νοῦς-ul. El receptează; ceea ce el receptează este οὐσία, gîndul; receptarea lui este activitate şi produce aceea ce apare ca fiind receptat; el devine întrucît posedă. Cînd considerăm drept divin conţinutul gîndului, conţinutul obiectiv, ne aşezăm pe o poziţie greşită; căci totalitatea acţiunii constituie divinul.

---

* Aici, la sfîrşit se află întrebarea: τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι ;ἢ οὐδὲ τἄλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων. Ceea ce urmează nu constituie un răspuns la acestea. Întrebarea pare să indice şi mai mult că aceste părţi sînt mai tîrzii. Buhle — „« rămîne încă de cercetat, în mod special, dacă intelectul, atunci cînd face abstracţie de întreaga materie, gîndeşte obiecte reale »" „(în filozofia supremă)" — a avut sub ochi finalul capitolului şapte: ὅλως ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν. ἆρα δὲ ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους. ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον.

Teoria, spune Aristotel, este tot ceea ce e mai eficient şi mai fericit; ea este îndeletnicirea cu gînduri cu ceea ce a fost [391] receptat de activitate. De aceea Dumnezeu este totdeauna în plină activitate, iar noi uneori.

Aristotel trece de aici la determinări mai precise, la încurcături care se pot ivi cu aceste ocazii. Dacă νοῦς este conceput numai ca facultate şi nu ca activitate, gîndirea continuă ar fi obositoare, iar obiectul ei ar fi mai excelent decît νοῦς; gîndirea şi gîndul s-ar găsi şi în cel ce gîndeşte lucrul cel mai rău: — acesta ar avea şi el gînduri, ar fi şi el activitate a gîndirii etc. Însă toate acestea nu sînt adevărate, deoarece el se gîndeşte numai pe sine însuşi, fiind tot ce este mai excelent. El este gîndul gîndului, este gîndirea gîndului; aici este exprimată unitatea subiectivului cu obiectivul, şi aceasta este tot ceea ce e mai excelent. Scopul final absolut, νοῦς-ul care se gîndeşte pe sine însuşi, acesta este binele; acesta este numai la sine însuşi, de dragul lui însuşi.

Aceasta e, aşadar, culmea supremă a metafizicii lui Aristotel, tot ceea ce poate exista mai speculativ. Este numai o aparenţă că Aristotel ar vorbi despre gîndire pe lîngă altele; această formă a succesivului este, fără îndoială, proprie lui Aristotel. Dar ceea ce spune el despre gîndire este, pentru sine, ceea ce e absolut speculativ şi nu se găseşte alături de altceva, de exemplu alături de senzaţie, care este numai δύναμις pentru gîndire. Mai precis, aceasta rezidă în faptul că νοῦς este totul, că el este în sine totalitate, adevărul în genere; conform «în sinelui» său el e gîndul şi apoi, dar într-adevăr în sine şi pentru sine, gîndirea, această activitate care este fiinţare-pentru-sine şi fiinţare-în-sine-şi-pentru-sine, gîndirea gîndirii, care este astfel determinată în chip abstract, dar care constituie natura spiritului absolut pentru sine.

Acestea sînt punctele principale care trebuie să fie notate la Aristotel în ce priveşte ideile lui speculative, idei în a căror expunere mai amănunţită totuşi nu putem intra.

Trecere la ceea ce urmează (la practic): dorinţa. „Obiectul cunoaşterii şi cunoaşterea efectivă sînt unul şi acelaşi lucru; cunoaşterea conform posibilităţii este, potrivit timpului, anterioară în Unul; dar în sine ea nu este anterioară nici conform timpului (*auch nicht der Zeit nach*), deoarece tot ce se întîmplă provine din ceea ce este eficienţă. Ceea ce e simţit apare în ceea ce, conform posibili- [392]

tăţii, este ceea ce simte, ca cel activ, conform eficienţei ; căci acesta nu suferă şi nu este modificat. Din această cauză, el este un alt gen de mişcare, fiindcă mişcarea este acţiunea a ceea ce nu e scop (ἐνέργεια ἀτελοῦς) : este activitatea pură (ἁπλῶς ἐνέργεια), activitatea a ceea ce este perfect" şi care se realizează *. — „Simplul (ἀδιαίρετα) pe care-l gîndeşte sufletul este ceva cu privire la care nu poate avea loc nimic fals (ψεῦδος : aceea în care apare însă falsul şi adevăratul (ἀληθές) este o sinteză (σύνθεσις) de gînduri fiinţînd ca unitate. Însă totul poate părea ca separat ; ceea ce unifică totul este νοῦς-ul. Ceea ce e simplu (ἀδιαίρετον) conform ideii este gîndit în timp neseparat şi în unitatea nedespărţită a sufletului"**. — „Simţirea este asemănătoare cuvîntului simplu şi gîndirii ; senzaţia plăcută sau neplăcută însă se comportă ca şi cum ar afirma şi ar nega", — determinare pozitivă şi negativă a gîndirii. „Şi a simţi ceva plăcut sau neplăcut înseamnă a fi activ" (spontaneitate) „cu mijlocul simţirii către bine sau către rău, întrucît acestea sînt atare. Şi dorinţa (διώκει) sau repulsia faţă de acestea (φεύγει) este, potrivit activităţii, acelaşi lucru ; ele sînt diferite numai potrivit fiinţei. Pentru sufletul gînditor, reprezentările sînt ca" acolo „senzaţiile ; iar cînd el afirmă ori neagă că ceva este bine sau rău, el doreşte. Sufletul se comportă ca unitate şi limită. Ceea ce determină opoziţia (ceea
393 ce gîndeşte) recunoaşte formele în reprezentări ; şi aşa cum este determinată în ele opoziţia, tot astfel este determinată şi în simţire" : determinare a obiectului în sine, în opoziţie cu fiinţa obiectului existent. „Cînd, raportîndu-se la reprezentare sau gînd, sufletul compară viitorul, ca şi cum l-ar vedea (*wie sehend*), cu prezentul şi îl judecă, şi determină sub acest raport plăcutul şi neplăcutul, el, sufletul, doreşte şi se găseşte, în genere, pe terenul practicului. Însă, fără acţiune, adevărul şi neadevărul se găsesc în acelaşi gen ca şi binele şi răul. Abstractul însă el îl gîndeşte cum gîndeşte scobitura nasului, adică nu întrucît acesta este atare, ci întrucît ea este un gol. Gîndirea este (în general) în sine gîndirea lucrurilor ca acţiune" ***. Această convertire a gîndirii în latura negativă a ei, latură în care ea devine practică, nu există aici.

---

* *De anima*, III, 7.
** *Ibidem* 6.
*** *Ibidem*, 7.

2. Totuşi, trebuie considerat şi p r a c t i c u l ca făcînd parte din filozofia spiritului. De aici se determină deja conceptul practicului în general : voinţa. Problema a tratat-o Aristotel în mai multe lucrări pe care le avem.

a. Avem trei mari lucrări de e t i c ă 1) *Etica nicomahică* (ἠθικὰ νικομάχεια) în zece cărţi ; 2) *Etica cea mare* (ἠθικὰ μεγάλα) în două cărţi ; 3) *Etica eudemică* (ἠθικὰ εὐδήμια) în şapte cărţi. Aceasta din urmă conţine mai mult consideraţii despre virtuţile speciale, iar primele două conţin mai mult cercetări generale referitor la principii. Ceea ce avem pînă în timpul din urmă mai bun în materie de psihologie este ceea ce avem de la Aristotel ; de asemenea, ceea ce a gîndit el despre voinţă, libertate, şi despre alte determinaţii ale imputaţiei, intenţiei etc. Trebuie numai să ne dăm osteneala să cunoaştem toate acestea şi să le traducem în modul nostru de vorbire, de reprezentare, de gîndire ; ceea ce, evident, este lucru greu. — Şi aici Aristotel procedează ca şi în fizică, determinînd 394
în chipul cel mai temeinic, cel mai adevărat, unul după altul diversele momente care se întîlnesc în dorinţă : intenţia, hotărîrea, acţiunea voluntară sau constrînsă, acţiunea din neştiinţă, vina, imputabilitatea etc. În această expunere, mai mult psihologică, nu pot intra. Din determinările aristotelice reţin numai următoarele :

α. Determinarea v o i n ţ e i r e a l e, în general conform principiului moral. Aristotel * determină ca bine suprem în domeniul practicului f e r i c i r e a ; — în general, binele nu ca idee abstractă, ci astfel încît momentul realizării este esenţial cuprins în ea. Aristotel nu se mulţumeşte cu ideea binelui, aşa cum se găseşte ea la Platon, deoarece acolo ea este numai universalul ; or, la Aristotel e vorba de modul ei determinat. El spunea că bine este ceea ce e scop în sine însuşi (τέλειον) — „perfect" este traducerea —, ceea ce nu e dorit pentru altceva, ci pentru sine însuşi. Aceasta este fericirea, εὐδαιμονία. El determină scopul absolut existent în sine şi pentru sine ca eudemonie, a cărei definiţie este : „Energia vieţii existente pentru sine însăşi (desăvîrşite), conform virtuţii existente în sine şi pentru sine (perfecte) (εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν)". — Condiţia fericirii este, după Aristotel, judecata raţională. Binele şi scopul el le determină

* *Ethic. nicom.*, I, 2—7 (4—7) ; X, 6—8 ; *Eth. eudem.*, I, 1 ; II, 1 etc.

ca activitate raţională (căreia îi aparţine în chip esenţial fericirea), — sprijinită, cel puţin negativ, pe judecată luminată. Orice acţiune pornită din dorinţă senzorială sau din lipsă de libertate în general este o deficienţă a judecăţii, o
395 acţiune neraţională, adică o acţiune care nu priveşte gîndirea ca atare. Dar această acţiune absolută este numai ştiinţa, acţiunea ce-şi găseşte satisfacţia în sine însăşi, — fericire divină ; la alte virtuţi, fericirea este omenească, finită, ca senzaţia în domeniul teoretic.

β. Vreau să relatez ceva despre conceptul de v i r t u t e. Aristotel * determină conceptul virtuţii mai de aproape, deosebind sub aspect practic, în suflet în general, o latură raţională şi una neraţională ; în aceasta din urmă, νοῦς este numai δυνάμει, acestei laturi îi revin sentimentele, înclinaţiile, pasiunile, afectele etc. În latura raţională a sufletului îşi au locul lor intelectul, înţelepciunea, reflexia, cunoaşterea. Dar acestea încă nu constituie virtutea ; numai în unitatea laturii raţionale cu cea neraţională constă virtutea. Avem virtute atunci cînd pasiunile (înclinaţiile) se comportă faţă de raţiune astfel încît ele fac ce comandă raţiunea. Cînd judecata (λόγος) este rea sau nu există de loc, dar pasiunea (înclinaţia, inima) se comportă bine, putem avea bunătate a inimii, dar nu virtute, deoarece lipseşte temeiul (λόγος, raţiunea), νοῦς, care este necesar virtuţii. Aristotel plasează în felul acesta virtutea în cunoaştere : ambele sînt momente necesare ale virtuţii. Aşa încît despre virtute nu se poate nici spune că este rău aplicată, deoarece aceea care aplică este ea însăşi. Principiul virtuţii nu este în sine, cum cred mulţi, pura raţiune, ci este mai curînd pasiunea (înclinaţia). Aristotel îi reproşează lui Socrate faptul de a fi plasat virtutea n u m a i în judecată. Pentru realizarea binelui trebuie să fie dată o tendinţă neraţională, iar raţiunea se adaugă la ea, judecînd şi determinînd tendinţa. Cînd se face începutul de la ea, de la raţiune, atunci pasiunile nu se manifestă cu necesitate în acord cu ea, ci adesea i se opun. Însă în virtute, întrucît ea tinde spre realizare şi aparţine individului,
396 binele nu este unicul principiu, ci şi latura alogică a sufletului este un moment. Tendinţa, înclinaţia, este elementul propulsor, este particularul care, cît priveşte practicul, tinde mai de aproape în subiect spre realizare. Subiectul este particularizat în activitatea sa şi este necesar ca în această activitate

* *Magna moralia* , I, 5, 35 ; *Eth. nic.*, I, 13 ; *Eth. eud.*, II, 1.

el să fie identic cu universalul. Această unitate, în care dominant este raționalul, este virtutea. Aceasta este determinarea justă a ei. — Pe de o parte ea este reprimare a pasiunilor, pe de altă parte ea se îndreaptă împotriva unor idealuri conform cărora ne determinăm începînd din tinerețe și tot astfel împotriva părerii că înclinațiile ar fi bune în ele însele. Ambele aceste extreme ale reprezentării au apărut adesea în timpurile mai noi. Astfel se spune : omul frumos și nobil de la natură este mai nobil decît datoria și e superior ei ; precum, pe de altă parte, se susține că datoria trebuie împlinită ca datorie, fără să se țină seama de laturile particulare și fără să se determine particularul ca moment al întregului.

γ. Aristotel parcurge apoi pe larg virtuțile particulare. Virtuțile, considerate astfel ca unitate a ceea ce dorește și realizează cu raționalul, avînd în ele un moment alogic, Aristotel le situează, așază λόγος-ul lor, într-o mijlocie justă ; încît virtutea este mijlocia justă între două extreme ; de exemplu generozitatea între avariție și risipă, blîndețea între mînie și pasivitate, vitejia între temeritate oarbă și lașitate, prietenia între egoism și lepădare totală de sine etc. — adică mijlocie, ca la simțuri, tocmai fiindcă un moment sau ingredient al virtuții este senzorialul *. Aceasta nu pare a fi o definiție precisă și devine o determinare pur cantitativă, tocmai fiindcă factorul determinant nu este singur conceptul, ci se află și latura empiricului într-însa, — virtutea nu este ceva absolut determinat în sine, — ceva de natură materială, 397
susceptibil, din cauza naturii a ce este material, de un mai mult sau de un mai puțin. Principiul acesta, după care Aristotel determină virtutea numai ca măsură (deosebire de grad) între două extreme, a fost, evident, criticat ca fiind foarte insuficient și neprecis ; însă aceasta este natura însăși a lucrului. Virtutea și cu atît mai mult cea determinată, intră într-o sferă unde cantitativul își are locul său ; gîndul nu mai este aici, ca atare, la sine însuși, limita cantitativă este nedeterminată. Natura virtuților particulare este de așa fel, încît ele nu sînt susceptibile de nici o determinare mai precisă ; nu se poate vorbi despre ele decît în general, nu există pentru ele altă determinare decît una ca aceasta nedeterminată* *. După felul nostru de a vedea, datoria este absolută în sine însăși, numai

* *Ethic. nicom.*, II, 5—7 (6—7) ; *Magna mor.*, I, 5—9 ; *Eth. eud.*, II, 3.
** *Ethic. nicom.*, I, 1 (3).

că universalul acesta este gol; conținutul determinat este moment al ființei, care ne încurcă în conflicte. Datoria este în sine și pentru sine — ea nu este o mijlocie între extremele existente prin care e determinată — sau, mai degrabă, este nedeterminată. Numai că un conținut determinat dă naștere la conflicte în care rămîne neprecizat care este datoria.

Eudemonia a fost și mai tîrziu o problemă principală. După Aristotel, ea este scopul ultim, binele; însă astfel încît existența concretă să fie adecvată binelui.

Aristotel spune multe lucruri bune și frumoase despre virtute și despre bine și despre fericire în general; și mai spune că fericirea (τὸ ἡμῖν ’άγαθόν, eticul) nu poate fi găsită fără virtute etc.; toate acestea nu pătrund adînc din punct de vedere speculativ. Practicul este domeniul în care omul caută o necesitate în om ca individ și năzuiește s-o exprime; dar aceasta este sau formală sau e conținut determinat, adică virtuți; tot astfel în domeniul empiricului.

398

b. Trebuie să mai amintim și *Politica* lui Aristotel. Practicul și pozitivul, necesar, organizația și realizarea spiritului practic, înfăptuirea lui, substanța este statul universal. Aristotel a simțit acest lucru mai mult sau mai puțin; el consideră filozofia politică drept filozofie practică generală, în întregimea ei. Scopul statului este fericirea generală. Cu privire la etic, Aristotel recunoaște că el revine, desigur, și individului, dar că el își găsește desăvîrșirea în popor: în politică *. Ba el recunoaște statul în grad atît de mare, încît pleacă de la acesta spre a defini „omul ca animal politic care posedă rațiune. De aceea numai omul are conștiința binelui și a răului, a ceea ce e just și a ce nu este just, nu animalul”, căci animalul nu gîndește. Și totuși, în timpul mai nou deosebirea dintre aceste determinații este plasată în sentiment, pe care îl au și animalele. Există și sentimentul binelui și al răului etc., dar prin ceea ce acesta nu este sentiment al animalului este gîndire. — Aristotel cunoaște și această latură. În eudemonie este prezentă judecata rațională. Aceasta este condiția esențială a virtuții văzută de Aristotel; și astfel acordul dintre latura simțirii și latura rațiunii este moment esențial al ei.

---

* *Ethic nicom.* I, 1 (2): εἰ γὰρ καὶ τοὐτόν ἐστιν (ἀγαθόν) ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἑνὶ μόνῳ· κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. Ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐρίστικ, πολιτική τις οὖσα.

După ce a determinat omul ca mai sus, Aristotel spune: „Comunitatea acestora constituie familia şi statul", însă conform relaţiei următoare: „potrivit naturii' (adică în chip esenţial, substanţial, conform conceptului său, raţiunii şi adevărului şi nu conform timpului), „statul este anterior (*prius*) familiei" (legătura naturală, nu cea raţională) „şi individului". Aristotel nu consideră individul şi drepturile acestuia ca *prius*, 399
ci recunoaşte statul drept ceea ce este superior, potrivit esenţei sale, individului şi familiei, constituind substanţialitatea acestora. Statul este existenţa esenţială în vederea binelui, a justiţiei. „Căci întregul este primul" (este esenţa) „faţă de parte. Cînd este suprimat întregul" (omul întreg) „nu mai există nici picior, nici mînă, decît potrivit numelui lor"; — tot astfel aici, „ca o mînă de piatră, deoarece o mînă moartă este ca una de piatră" (cînd moare omul, pier toate părţile sale). „Fiindcă totul este determinat prin entelehie şi posibilitate, aşa încît, cînd această entelehie nu mai există, nu mai putem spune că ceva este cutare lucru, ci el este numai după nume. Astfel, statul" este entelehie, „esenţa indivizilor; individul este tot atît de puţin ceva în sine şi pentru sine cînd este separat de întreg, pe cît de puţin este o parte organică oarecare separată de întreg". — Această concepţie este direct opusă principiului modern, care pleacă de la individ şi potrivit căruia fiecare îşi dă votul, şi numai după aceasta şi prin aceasta ia naştere o comunitate. La Aristotel, statul este substanţialul, lucrul principal; şi tot ceea ce e mai excelent este puterea (δύναμις) politică* realizată prin activitatea subiectivă, încît aceasta îşi are destinaţia, esenţa, în puterea politică. Aşadar, politicul este valoarea supremă, deoarece scopul lui este cel mai înalt din punct de vedere practic. „Iar cel care ar fi incapabil de o astfel de legătură sau, din independenţă, n-ar avea nevoie de ea, ar fi ori un animal sălbatic, ori un zeu" **. Politicul la Aristotel este, în consecinţă, întocmai ca la Platon, *prius*. Azi, voinţa particulară a individului (bunul plac) este considerată ca factor prim, ca absolut; legea trebuie să fie aşa cum o stabilesc toţi.

---

* *Magna moralia*, I, 1: „Toată ştiinţa şi puterea (δύναμις) are un singur scop, şi acesta este binele, — cu cît mai excelentă este ea, cu atît mai excelent e scopul pe care-l are. Dar cea mai excelentă δύναμις este cea politică; de aceea, scopul ei este binele".

** *Politica*, I, 2.

400 Din aceste puține trăsături reiese că Aristotel nu putea avea concepția unui așa-numit drept natural (dacă se regretă lipsa la el a unui drept natural); el adică n-a considerat omul ca abstract, în afara legăturilor lui reale.

De altfel, *Politica* lui Aristotel conține vederi bogate în învățături și pentru azi, în ce privește cunoașterea momentelor interioare ale statului* și descrierea diferitelor constituții **. Nici o țară n-a fost atît de bogată în variate constituții existînd în același timp, bogată și în ce privește schimbările acestora în același stat (acest lucru nu mai prezintă azi același interes, din cauza deosebirii de principiu la statele antice și la cele moderne). Totodată însă acea țară n-a cunoscut dreptul abstract al statelor noastre moderne, drept care izolează individul, îl lasă să se afirme ca atare (încît el este considerat esențial ca persoană) și totuși care, asemenea unui spirit invizibil, îi menține pe toți laolaltă; însă în așa fel încît în nici unul dintre indivizi nu găsim, propriu-zis, nici conștiința întregului și nici activitate pentru întreg: individul activează în vederea întregului fără să știe cum, ceea ce îl interesează este numai apărarea individualității sale. Avem aici o activitate divizată, din care fiecare are numai o bucată, întocmai cum într-o fabrică nimeni nu face ceva întreg, ci numai o parte, și nu posedă celelalte dexterități, numai cîțiva lucrează la combinarea [pieselor]. Numai popoarele libere au conștiința întregului și lucrează numai pentru acesta; cele moderne sînt pentru sine, ca indivizi, nelibere; libertatea b u r g h e z ă (a cetățeanului) înseamnă tocmai renunțare la universal, principiu al izolării. Însă libertatea burgheză (a cetățeanului) (pentru *bourgeois* și *citoyen* noi nu avem doi termeni) este un moment necesar pe care statele vechi nu l-au cunoscut; adică nu au cunoscut această independență deplină a punctelor și, tocmai prin aceasta, o mai mare independență a întregului, nu au cunoscut viața organică superioară După ce statul a încorporat în el acest principiu, a putut lua naștere o libertate superioară;
401 statele vechi sînt numai jocuri ale naturii și produse ale ei, întîmplare și capriciu al individului; aici avem consistența interioară și universalitatea indestructibilă, reală și consolidată în părțile ei.

---

* *Politica*, III, 1; IV, 14—16.
** *Ibidem*, III, 7(5)—IV, 13.

De altfel, Aristotel nu s-a angajat în descrierea unui stat, ca acela al lui Platon. În ce priveşte constituţia statului, el stabileşte numai că trebuie să conducă cei mai buni (aceasta se întîmplă totdeauna aşa, oricum am vrea să facem); de aceea pentru Aristotel nu are atît de mare importanţă determinarea formelor organizării statului. „Deoarece cei mai buni ar suferi nedreptate dacă ei ar fi consideraţi egali cu ceilalţi, care sînt neegali cu ei în ce priveşte virtutea, capacitatea (δύνομις) politică. Căci un astfel de [bărbat] eminent se aseamănă cu un zeu printre oameni". Spunînd acestea, Aristotel s-a gîndit, fără îndoială, la Alexandru al său, care trebuie să domnească asemenea unui zeu şi peste care nimeni nu poate domni, nici chiar legea. „Pentru el nu există lege, deoarece el îşi este lui însuşi lege. El ar putea fi eventual alungat din stat, dar a domni peste el se poate tot atît de puţin pe cît se poate peste Zeus. Nu ne rămîne altceva — ceea ce este în natura tuturor — decît să ne supunem bucuros unui astfel de bărbat eminent (ἀσμένως πείθεσθαι), bucuroşi că există astfel de regi veşnici (ἀΐδιοι, în sine şi pentru sine) în state" *. Democraţia elenă era încă de pe atunci cu totul decăzută, încît Aristotel nu-i mai putea acorda nici o valoare.

4. LOGICA

Ne-a mai rămas examinarea logicii lui Aristotel, pe atît de preţuită timp de secole şi de milenii, pe cît este ea de dispreţuită azi. Cu toate că logica este amintită aici pentru prima oară şi cu toate că în cursul întregii istorii a filozofiei ce urmează nu va putea fi menţionată vreodată şi o altă logică (căci nici n-a mai existat alta, dacă nu vrem să socotim drept logică doctrina negativă a scepticismului), totuşi nu poate fi vorba 402
aici mai de aproape despre conţinutul ei, ci aici îşi va găsi loc numai o caracterizare generală a ei. Aristotel a fost considerat părinte al logicii; de la el încoace logica n-a făcut progrese. Formele ei, parte despre concept, parte apoi despre judecată şi raţionamentul silogistic, provin de la Aristotel: o învăţătură ce s-a păstrat pînă în ziua de azi şi n-a primit mai departe altă dezvoltare ştiinţifică. Formele acestea au fost desfăşurate, amplificate şi, prin aceasta, au devenit mai formale. Aristotel

* *Polit.*, III, 13 (8—9).

a sesizat gîndirea în aplicarea ei finită şi a expus-o cu precizie. El s-a comportat faţă de aceste forme ale gîndirii ca un cercetător al naturii, dar ele sînt numai formele finite care intervin la inferenţa de la ceva la altceva; logica lui Aristotel este o istorie naturală a gîndirii finite.

În măsura în care logica lui Aristotel este conştiinţa activităţii abstracte a intelectului pur (nu ştiinţă despre cutare şi cutare obiect concret), formă pură, această conştiinţă este, într-adevăr, demnă de admirat, şi încă mai demnă de admirat forma de elaborare pe care a primit-o aici această conştiinţă; iar logica este o operă care face cea mai mare onoare profunzimii descoperitorului ei şi puterii lui de abstracţie. Deoarece suprema putere de confruntare a gîndirii, a reprezentării se manifestă în putinţa de a le separa pe acestea de materialul lor şi a le reţine astfel separate; şi în măsură aproape şi mai mare în fixarea felului în care gîndirea, amalgamată cu materialul ei, se mişcă încoace şi încolo în chip şi fel, fiind capabilă de o mulţime de întorsături; Aristotel nu examinează numai mişcarea gîndirii, ci şi mişcarea gîndirii aplicată la reprezentare.

Logica lui Aristotel este cuprinsă în scrierile adunate laolaltă sub numele de *Organon*. Acesta conţine c i n c i scrieri.

a. *Categoriile* (κατηγορίαι) sau esenţialităţile simple, determinaţiile generale, ceea ce se spune despre ceea-ce-este (ἃ
403 τῶν ὄντων κατηγορεῖται); tot aşa ceea ce numim noi concepte ale intelectului ca esenţialitate a lucrurilor. Această scriere poate fi considerată ca o ontologie, aparţinînd metafizicii; iată de ce întîlnim aceste determinaţii şi în *Metafizica* lui Aristotel.

Capitolul al doilea: Περὶ τῶν λεγομένων. Cum reiese din λόγος, λέγειν înseamnă mai mult decît simplul «a spune»; şi aici el este opus încă omonimului etc. din primul capitol. Τὰ λεγόμενα este, în general, termenul pentru c o n c e p t e d e t e r m i n a t e. Paragraful 1 începe cu τῶν λεγομένων, paragraful 2 cu τῶν ὄντων τὰ μέν; şi ambele sînt opuse unul altuia. Însă drept pure τὰ λεγόμενα ca atare, ca relaţii subiective, Aristotel citează numai: „C u l e g ă t u r ă sau fără legătură; omul fuge — omul, fuge". Aceste ὄντων τὰ μὲν aparţin printre primele membre ale diviziunii (κατὰ συμπλοκήν) şi sînt, fără îndoială, relaţii în general, ale unor ceva care sînt

pentru sine; prin urmare, relaţia nu este în chiar aceşti ceva, ci e subiectivă sau în afara lor. După aceea, despre οὖσι, el spune îndată τῶν ὄντων τὰ μὲν λέγεται καθ' ὑποκειμένου τινός, şi astfel el face uz mai departe totdeauna — şi cu privire la οὖσι — de λέγεται şi-i opune acestuia pe ἐστί; aşa încît λέγεται este afirmat despre un gen în raport cu particularul acestuia; în schimb ἐστί este afirmat despre un ce universal care nu e idee, ci ceva simplu.

„§ 2. α. Există determinaţii (ὄντα) care sînt raportate la un subiect (sînt enunţate despre un subiect) (λέγεται), dar care nu s î n t în nici u n subiect; ca om, la u n om determinat; dar el nu e s t e într-un om determinat".

β. „Alte determinaţii sînt într-un subiect, dar ele nu sînt raportate la un subiect (nu sînt enunţate despre un subiect) (a fi într-un subiect înseamnă nu a fi în el ca parte, ci a nu putea fi fără un subiect), cum e [o cunoştinţă de] gramatică (τὶς γραμματική culoare) într-un subiect (în suflet), însă nu [404] este enunţată despre un subiect" sau nu poate fi raportată ca gen la un subiect.

γ. „Alte lucruri sînt raportate la un subiect şi s î n t într-un subiect; ştiinţa" (gramaticii) „e s t e în suflet şi este raportată la gramatică".

δ. „Alte lucruri nici nu s î n t într-un subiect şi nici nu sînt raportate la un subiect: un anumit om, individualul, determinaţia numerică; totuşi, unele pot fi într-un subiect, cum ar fi o anumită gramatică".

Subiectul (ὑποκείμενον), mai bine substratul, este aceea la care se referă conceptul, aceea ce este lăsat la o parte în abstractizare; este opusul la care se referă cu necesitate un concept.

Vedem că Aristotel se gîndeşte la deosebirea dintre gen, universal, şi singular.

α) G e n u l se enunţă (λέγεται) despre un om, dar el nu e s t e în aceasta, adică nu există ca ce singular. Bărbatul viteaz este ceva real, exprimat în mod general. În logică şi în concepţie, opoziţia este totdeauna faţă de ceva real; realul logic este în sine un ce gîndit. Logica, pe cele trei trepte ale ei, caută zadarnic să imite categoriile absolutului. C o n c e p t u l este ceva real logic, în sine doar un ce gîndit, posibil. În j u d e c a t ă ea pune un concept *A* drept ceva real (subiect, ὑποκείμενον) şi leagă de el un alt ceva ca concept *B*; *B* trebuie să fie conceptul, iar *A* trebuie să aibă, în raport cu *B*, fiinţă,

dar *B* este doar conceptul mai general. În s i l o g i s m ar urma să fie imitată necesitatea; deja într-o judecată avem o sinteză a unui concept şi a unei presupuse fiinţe; în raţionamentul silogistic, sinteza trebuie să aibă forma necesităţii, întrucît ambele [adică conceptul şi presupusa fiinţă] sînt identificate în cuprinsul unei a treia determinaţii, în *medius terminus*, potrivit raţiunii, care în μεσότης identifică contrariile. Premisa majoră exprimă fiinţă logică; premisa minoră exprimă posibilitate logică (Caius este pentru logică ceva numai posibil); concluzia le leagă laolaltă. Bărbatul vitcaz este un ce gîndit, afirmat în forma fiinţei, este un concept exprimat ca un ce real; vitejia este pură formă a abstracţiei, pură afirmare a ceea ce e pur gîndit (*reines Setzen des rein Gedachten*). Înaintea raţiunii, virtutea este ceea ce e viu; ea e adevărata realitate.

405

β) U n i v e r s a l u l în general, care nu este gen (adică nu e în sine însuşi unitatea universalului şi a particularului — sau nu este singularitate absolută, infinitate), acest universal este, fără îndoială, predicat sau moment într-un subiect, însă el nu este pentru sine, οὐ λέγεται, nu este în sine însuşi; ὅ λέγεται: e ceea ce este ca universal, pentru sine, adică în el însuşi totodată înfinit.

γ) P a r t i c u l a r u l, care λέγεται [se enunţă] — aşa cum ştiinţa este infinită în ea însăşi şi deci este genul, de exemplu al gramaticii — şi în acelaşi timp e ceva universal, adică există ca ceva ce nu e singular, şi ca moment al unui subiect.

δ) Ceea ce se numeşte reprezentare nemijlocită este, pentru Aristotel, individualul, s i n g u l a r u l. (Excepţia că unele lucruri individuale, de exemplu o gramatică anumită, sînt şi în subiect, nu aparţine aici; deoarece anumita gramatică nu este în chip esenţial în ca însăşi ceva individual).

„ § 3. Cînd un lucru este enunţat ca predicat despre un alt lucru (κατηγορεῖται), ca despre un subiect, ceea ce se spune despre predicat (λέγεται)", la care subiectul e raportat ca la ceva general, „este valabil şi pentru subiect". (Aceasta este inferenţa obişnuită; din faptul că această inferenţă este tratată atît de sumar se vede deja că raţionamentul silogistic propriu-zis are la Aristotel o importanţă mult mai mare.).

„ § 4. Genuri diferite, care nu sînt subordonate între ele (ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα), au diferenţe specifice diferite; (§ 5) în schimb, genuri subordonate pot avea aceleaşi diferenţe specifice, deoarece ceea ce este valabil despre genurile superioare

406

e valabil şi despre subiect" (aici ὑποκείμενον nu înseamnă subiectul ca atare, adică ceea ce e determinat în chip esenţial ca singular, ci înseamnă ceea ce este în general subordonat).

„ § 6. Ceea ce se enunţă (λέγεται) fără legătură". Pînă aici, a vorbit despre ceea ce este legat, ca gen etc. În cap. 2, Aristotel a stabilit ca bază diviziunea în λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς şi κατὰ συμπλοκήν; despre acestea din urmă [cuvinte legate] a fost vorba pînă aici; despre cele fără legătură (ἄνευ συμπλοκῆς), ca fiind categoriile propriuzise, în cele ce urmează. „§ 8. Nici una dintre acestea nu este o afirmaţie sau o negaţie, nu este adevărată sau falsă".

Aceste categorii sînt reunite aici; totuşi lucrarea nu trebuie considerată completă. Aristotel înşiră zece categorii *: 1) substanţă, fiinţă (οὐσία); 2) calitate (ποιόν); 3) cantitate (ποσόν), — ὕλη; 4) relaţie (πρός τι); 5) loc (ποῦ); 6) timp (ποτέ); 7) poziţie (κεῖσθαι); § 8) posesiune (ἔχειν); 9) acţiune (ποιεῖν) şi 10) pasiune (πάσχειν). Pe acestea el le numeşte predicabile şi adaugă la ele încă cinci postpredicamente **; Aristotel le înşiră, prin urmare, una lîngă alta.

Capitolul 5 (c. 3 la Buhle). „Despre esenţă (οὐσία substanţă)". § 1. Substanţa, şi anume în cel mai însemnat, mai originar şi mai propriu înţeles al cuvîntului (ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη), este pentru Aristotel, individul, singularul (vezi c. 2, δ); „apoi (§ 2) sînt substanţele secunde, în care ca specii (εἴδεσιν), se cuprind substanţele prime; şi tot aşa genurile acestor specii".

Categoriile de relaţie sînt sinteze ale calităţii şi cantităţii, deci ele ar aparţine raţiunii; însă ele aparţin intelectului şi sînt forme ale finitului, întrucît sînt afirmate ca relaţii. Fiinţa, esenţa este în ele ceea ce e prim; alături însă se află posibilul (accident, cauzat), dar despărţit. În substanţă este *A* fiinţă, *B* posibilitate; în raportul de cauzalitate, *A* şi *B* sînt fiinţă, 407
însă *A* este afirmat în *B* ca o afirmare a lui *A*. *A* al substanţei este fiinţă logică, este esenţa substanţei opusă existenţei sale; iar această existenţă este în logică pură posibilitate. În categoria cauzalităţii, fiinţa lui *A* în *B* este o simplă fiinţă a reflexiei; *B* este pentru sine însuşi un altceva. În raţiune, *A* este atît fiinţă a lui *B*, cît şi a lui *A*; şi *A* este întreaga fiinţă a lui *A*, precum şi a lui *B*.

* *Categor.*, c 4 (2): ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει κ.τ.λ.

** *Ibidem*, cap. 10—14 (8—11); comp. Kant, *Kritik d. r. Vernunft* (Critica raţiunii pure), p. 79 (ed. a 6-a).

„ § 3. Despre ceea ce este subordonat sînt enunţate ca predicat numele şi relaţia (λόγος, gen) generalului (τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων); (§ 4) în schimb, este cu neputinţă să fie enunţat ca predicat despre subiect (ὑποκειμένου, subordonat) genul lui ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος a ceea ce este în subiect : λόγος-ul calităţii de « alb » (culoarea) nu se poate enunţa despre corpul în care este acest alb".

„ § 5. Toate celelalte însă (în afară de definiţie în general şi de nume la unele) sînt raportate (λέγεται) la subiecte" (la ceea ce e individual) „sau s î n t în ele ; fără substanţele prime (fără individual) n-ar putea deci exista nimic alt ceva (§ 7), deoarece ele se află la baza tuturor celorlalte lucruri (διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασι ὑποκεῖσθαι)".

Genul este, după Aristotel, mai puţin substanţă decît specia : „§ 6. Dintre substanţele secunde, specia este în măsură mai mare substanţă decît genul, fiind mai aproape de substanţa primă, mai proprie ei, — (§ 7) şi genul este enunţat ca predicat despre specie şi nu invers, specia este subiect (§ 8). Speciile sînt însă în acelaşi grad substanţe (§ 9), aşa cum din substanţele prime (πρώταις οὐσίαις) nici una nu este în măsură mai mare substanţă decît celelalte".

„ § 10. De asemenea, speciile şi genurile trebuie să fie numite substanţe secunde, înaintea celorlalte" (însuşiri, accidente), „conceptul de om înaintea faptului că el este alb sau fuge". Aşadar există două feluri de abstracţie : de exemplu om şi învăţat sînt ambele însuşiri ale unui individ determinat ; prima face abstracţie numai de individualitate şi este, prin urmare, ridicare a individului la raţional ; nu se pierde nimic decît opoziţia reflexiei, nu totalitatea.

408 „ § 12. Atît numele cît şi λόγος-ul substanţelor οὐσίαις secunde (şi prime) (om şi ζῶον, ale unui om anumit) sînt enunţate despre omul determinat, dar ele însele nu sînt în omul determinat ; în schimb, despre ceea ce mai este într-un substrat poate fi enunţat ca predicat numele substratului, dar nu λόγος-ul lui".

(P. 458, ed. Buhle.) „ § 15. Ceea ce e valabil pentru substanţe este valabil şi pentru διαφορᾶς [diferenţe], numele ca şi λόγος-ul sînt sinonime (συνῶνυμον)".

b. A doua scriere este despre *Interpretare* ; ea conţine doctrina despre j u d e c ă ţ i şi p r o p o z i ţ i i. Propoziţii sînt acolo unde are loc afirmare (κατάφασις) şi negare

(ἀπόφασις), acolo unde se naşte falsul (ψεῦδος) şi adevărul (ἀλήθεια)*, şi nu acolo unde νοῦς se gîndeşte pe sine însuşi în gîndirea pură; ele nu sînt ceva universal, ci ceva singular.

c. A treia scriere o formează cărţile *Analitice*, compuse din două lucrări: *Analiticele prime* şi *Analiticele secunde*. Ele tratează deosebit de amănunţit despre dovadă şi despre silogismele intelectului: despre demonstraţie. „Συλλογισμός [silogismul] este un temei (ἐστὶ λόγος, a întemeia) în care, dacă ceva a fost pus (*gesetzt*), altceva decît ceea ce a fost pus urmează cu necesitate"**. În logica sa, Aristotel a tratat cu deosebire teoria generală a silogismelor, şi a tratat-o foarte exact. Silogismele nu sînt de loc forma universală a adevărului. În metafizică, în fizica şi în psihologia sa etc., Aristotel nu a dedus, ci a gîndit, a gîndit conceptul în sine şi pentru sine.

d. A patra scriere o formează cărţile *Topice* (τοπικά), sau *Despre locuri*. Acestea arată punctele de vedere, realizate de Aristotel, din care poate fi considerat un lucru oarecare. Cicero şi Giordano Bruno le-au prelucrat mai de aproape. — Aristotel indică un mare număr de puncte de vedere generale care pot fi adoptate cînd e vorba de consi- 409
derarea unui obiect, a unei teze sau probleme etc. Orice problemă poate fi redusă îndată la aceste puncte de vedere diferite, puncte de vedere care trebuie să apară pretutindeni. Aceste *Locuri*, aşadar, sînt oarecum o schemă de elemente diverse în vederea considerării şi cercetării unui obiect oarecare; lucrare care a părut foarte utilă mai ales în formarea oratorilor şi pentru flecari: conştiinţa diverselor puncte de vedere pune la îndemînă putinţa de a sesiza îndată multiplele laturi ale unui obiect şi de a te extinde asupra lui, ţinînd seama de aceste laturi, iată o cerinţă pe care trebuie să ştie s-o satisfacă cel ce vrea să devină orator!

Topicele sînt dialectică în sensul de determinări exterioare ale reflexiei. Aristotel spune că „ele sînt un instrument pentru a găsi, a scoate propoziţii şi argumente din probabilităţi" ***. Astfel de locuri (τόποι) sînt generale: α) deosebire; β) asemănare; γ) opoziţie; δ) relaţie; ε) comparaţie ****

* *Categor.*, c. 4 (2); *De interpretat*, c. 4—6.
** *Analytic. priora*, I, 1.
*** *Topica*, I, 13 (11) şi 1.
**** *Ibidem*, I, 16—18 (14—16); II, 7—8, 10.

„Locuri spre a dovedi că ceva este mai bun sau mai de dorit sînt : α) durata timpului ; β) autoritatea aceluia sau a acelora care recurg la respectivul argument ; γ) gen față de specie ; δ) de dorit pentru sine ; ζ) fiindcă aparține unuia care este mai bun ; η) scopul ; σ) compararea scopului și a urmărilor ; θ) mai frumos și mai demn de laudă" etc.*. Aristotel** spune că „față de dialecticieni trebuie să facem uz de silogisme, iar față de mulțime, de inducție". Tot astfel, Aristotel*** separă silogismele dialectice și cele demonstrative de cele retorice și de orice fel de persuasiune ; între silogismele retorice, Aristotel socotește și inducția.

410 e. În sfîrșit, a cincea scriere este cea intitulată : *Respingerile sofiste* (σοφιστικοὶ ἔλεγχοι ; adică despre Întorsăturile prin care se produce în reprezentare contradicția, — în înaintarea inconștientă a gîndului (în categorii) în ceea ce e de natură materială, unde gîndul ajunge în continuă contradicție cu sine însuși. *Respingerile sofiste* atrag reprezentarea inconștientă spre astfel de contradicții și o fac atentă asupra acestora. La Zenon, ele au fost menționate. Tari în această privință au fost mai ales megaricii. Aristotel le parcurge în așa fel încît rezolvă atare contradicții ; el arată cum se face dezlegarea lor prin distingere și precizări. El examinează argumentele pe care le-au inventat sofiștii, și cu deosebire megaricii, spre a seduce reprezentarea inconștientă și a o încurca în rețeaua argumentării lor. Aristotel procedează cu calm și cu grijă la rezolvarea acestor contradicții și nu-și cruță osteneala de a parcurge și de a dezlega o mulțime din ele, cu toate că acestea ar fi fost să fie mai degrabă de natură dramatică. Am văzut deja exemple mai sus**** la megarici.

Aceste părți compun împreună *Organon*-ul lui Aristotel. Ceea ce se găsește din acestea în logicile noastre obișnuite este în realitate tot ce e mai puțin și mai banal, — adesea numai *Isagogia* lui Porfir. Această logică aristotelică conține, mai ales în primele ei părți, în *Despre interpretare* și în *Analitice*, deja expuneri ale formelor tratate în logica obișnuită, formele gene-

---

* *Topica*, III, 1 ; Buhle, *Argum.*, p. 18.

** *Topica*, VIII, 2 : Χρηστέον ἐν τῷ διαλέγεσθαι τῷ μὲν συλλογισμῷ πρὸς τοὺς διαλεκτικοὺς μᾶλλον, ἢ πρὸς τοὺς πολλούς· τῇ δ' ἐπαγωγῇ τοὐναντίον πρὸς τοὺς πολλοὺς μᾶλλον.

*** *Analyt. priora*, II, 23 (25).

**** Vezi mai sus, p. 134—140.

rale de gîndire, baza a ceea ce, pînă în timpurile cele mai noi, este cunoscut sub numele de logică.

α) Este un merit nepieritor al lui Aristotel de a fi devenit conştient de activităţile intelectului abstract, — de a fi recunoscut şi determinat formele pe care le ia gîndirea în noi. Căci ceea ce ne interesează de obicei este gîndirea concretă, 411
gîndirea scufundată în intuiţia exterioară; formele logice sînt cufundate în aceasta, ele constituie o reţea infinit de mobilă, şi a fixa acest fir fin — adică amintitele forme — care trece prin toate, a-l aduce în faţa conştiinţei constituie o capodoperă a empiriei; cunoaşterea acestor forme are o valoare absolută. Simpla considerare, cunoaşterea formelor şi întorsăturilor variate ale acestei activităţi, este deja îndeajuns de importantă şi de interesantă. Fiindcă, oricît de uscată şi de lipsită de conţinut ne-ar părea înşirarea diferitelor feluri de judecăţi şi silogisme şi a variatelor lor limitări — înşirare ce nu este nici măcar folositoare în descoperirea adevărului —, cel puţin nu este îngăduit ca, prin opoziţie, să fie ridicată altă ştiinţă mai presus de ea şi împotriva ei. De exemplu, trece de îndeletnicire plină de merit să te străduieşti să cunoşti numărul inexprimabil de animale, insecte, 167 de specii de cuc, dintre care una are un moţ în cap altfel format; să cunoşti o nouă specie mizerabilă a unui soi de muşchi mizerabil (muşchiul e o crustă), specii de paraziţi, de ploşniţe (entomologie savantă); este lucru mult mai important să cunoşti variatele feluri de mişcare a gîndirii decît mişcările acestor paraziţi. Tot ce se găseşte mai bun în logica obişnuită despre formele judecăţii, raţionamentului etc. a fost luat din aceste scrieri ale lui Aristotel; au fost brodate multe amănunte pe urzeala aşezată de Aristotel, însă ceea ce este esenţial se găseşte deja la el.

β) Adevărata valoare filozofică a logicii lui Aristotel. În manualele noastre, logica aceasta a primit poziţia şi sensul că ea ar conţine şi exprima numai activitatea intelectului ca activitate a conştiinţei; că ea ar fi îndreptar de gîndire justă. Încît s-ar părea că mişcarea gîndirii ar fi ceva pentru sine, ceva ce nu are nimic de-a face cu ceea ce este gîndit; logica ar expune legile intelectului nostru, legi cu ajutorul cărora ajungem la înţelegerea lucrurilor (*zur Einsicht kommen*), însă datorită unei mijlociri, a unei mişcări care n-ar fi mişcarea lucrurilor înseşi. Rezultatul ar fi, evident, adevărul, încît lucru- 412
rile ar fi făcute aşa cum le producem noi conform legilor gîndirii. Dar modul acesta de cunoaştere are numai semnifi-

cație subiectivă : judecata, silogismul, nu este judecată, nu este silogism al lucrurilor înseși.

Deci, dacă, potrivit acestui fel de a vedea, gîndirea există pentru sine, ea nu se înfățișează în sine ca cunoaștere, adică nu are un conținut în sine și pentru sine însăși ; ea este o activitate formală care se desfășoară just, fără îndoială, dar al cărei conținut e pentru ea un conținut dat. Gîndirea devine în acest sens ceva subiectiv : în sine și pentru sine inferențele ei sînt corecte, dar, lipsindu-le conținutul, judecățile și raționamentele acestea nu ajung la cunoașterea adevărului. Astfel logicienii furnizează formele lor ; iar ceea ce se critică este caracterul acesta sub care ele sînt date, faptul că sînt numai forme. Amîndouă părțile recunosc aceste fapte și că acestea sînt corecte. Dar în acest fel de a vedea, ca și în acest reproș, adevărul însuși este pierdut ; se afirmă, în general, neadevărul sub forma opoziției dintre subiect și obiect și a lipsei unității lor, — nu se pune problema dacă ceva este adevărat în sine și pentru sine. Astfel așa-numitele legi logice ale raționamentului silogistic sînt considerate ca adevărate sau, mai curînd, juste pentru ele însele, lucru de care încă nimeni nu s-a îndoit. Lucrul cel mai rău care se spune despre ele este că sînt formale, numai aici ar fi greșeala : atît legile gîndirii ca atare, cît și determinațiile ei, categoriile, sînt sau numai determinări ținînd de judecată, sau numai forme subiective ale intelectului, față de care lucrul-în-sine este altceva.

Însă, α) cu toate că nu au conținut empiric, ele înseși sînt conținutul ; logica este știință adevărată, știință despre gîndire, ea nu este ceva formal, are conținut. Gîndirea și mișcarea ei este conținutul ; cel mai interesant conținut ce poate exista, adevărat pentru sine. Numai că, aici intervine din nou
413 dezavantajul întregii manieri aristotelice, și încă în gradul cel mai înalt : în gîndire și în mișcarea gîndirii ca atare, diferitele momente ale acesteia sînt, în maniera aristotelică și în toată logica ulterioară, separate ; avem aici o mulțime de feluri de judecată și de inferență, care toate sînt considerate ca valabile fiecare pentru sine și au pretenția de a poseda ca atare, în sine și pentru sine, adevărul. Astfel însă ele sînt tocmai conținut, ființă indiferentă, deosebită : celebrele legi ale contradicției etc., silogismele etc. ; însă tocmai astfel izolate, ele nu conțin adevăr în ele. Numai totalitatea lor constituie adevărul gîndirii ; această totalitate este subiectivă și obiectivă în același timp. Aceste legi și forme sînt numai materialul adevărului, conți-

nutului lipsit de formă; neajunsul lor nu constă în faptul că sînt numai forme, ci în faptul că lipseşte forma. După cum multiplele însuşiri — roşu, dur etc. — ale unui lucru nu sînt pentru sine ceva, ci numai unitatea lor este un lucru real, tot astfel şi unitatea formelor judecăţii şi ale raţionamentului; izolate, aceste forme posedă tot atît de puţin adevăr pe cît de puţin posedă o asemenea însuşire sau ritmul într-o melodie. Forma unui raţionament silogistic şi conţinutul acestuia pot fi cu totul juste şi totuşi concluzia lui să nu fie adevărată, deoarece această formă ca atare nu posedă pentru sine adevăr. Însă aceste forme n-au fost niciodată examinate sub acest raport, şi disprețuirea logicii însăşi provine din falsul punct de vedere al lipsei conţinutului. Ele, aceste forme, au greşeala de a fi în prea mare măsură conţinut. β) Acest conţinut nu este altceva decît ideea speculativă. Conceptele intelectului sau ale raţiunii sînt esenţa lucrurilor, se înţelege nu pentru felul de a vedea despre care am vorbit, ci în adevăr. Şi pentru Aristotel conceptele intelectului — categoriile — sînt esenţialităţile fiinţei. În consecinţă, dacă ele sînt adevărate în sine şi pentru sine, atunci ele însele sînt propriul lor conţinut, şi încă cel mai înalt conţinut; numai că nu acesta este cazul.

Formele expuse în cărţile aristotelice sînt, totuşi, numai forme ale gîndirii intelectului (*des verständigen Denkens*); determinaţiile generale de gîndire sînt izolate unele de altele de către intelectul abstract. Aceasta nu este logica gîndirii speculative, nu e logica raţionalităţii ca diferită de aceea a intelectului. La baza ei se află identitatea intelectului, potrivit căreia nimic nu trebuie să se contrazică. O astfel de logică nu este, prin natura ei, speculativă. Ea este o logică a finitului, însă ea trebuie să fie cunoscută, căci în domeniul finitului ea este pretutindeni prezentă. Matematica, de exemplu, este o deducţie continuă; jurisprudenţa este subsumarea particularului sub general, îmbinarea acestora. Aceste forme sînt pretutindeni în raporturile finite, şi există numeroase ştiinţe, cunoştinţe etc. care nu cunosc alte forme ale gîndirii, nu folosesc, nu aplică decît formele gîndirii finite; acestea constituie metoda generală a ştiinţelor finite. Însă ele exprimă numai relaţii de-ale unor determinaţii finite; iar silogismul formează întregul, este totalitatea acestor determinaţii. Silogismul este inferenţă a raţiunii, fiindcă el este forma pe care o dă raţionalităţii intelectul (*die verständige Form der Vernünftigkeit*). Silogismul are trei termeni: această trinitate constituie tota-

litatea silogismului. Transformat în formă a intelectului (*verständig gemacht*), aşa cum este întîlnit în forma logică obişnuită, silogismul are rostul de a îmbina un conţinut cu alt conţinut. Dimpotrivă, silogismul raţional are drept conţinut faptul că subiectul etc. se îmbină pe sine cu sine însuşi; silogism al raţiunii avem cînd un conţinut oarecare, Dumnezeu etc., diferenţiindu-se în sine însuşi, se îmbină pe sine cu sine însuşi. Această identitate constituie momentul esenţial al conţinutului speculativ, al naturii silogismului raţional. — Astfel, Aristotel este creatorul logicii intelectului, al logicii obişnuite. Formele ei se referă numai la relaţiile lucrurilor finite unele faţă de altele; în astfel de forme nu poate fi cuprins adevărul. Însă trebuie să observăm că logica lui nu se bazează pe aceste
415 raporturi proprii intelectului; nu aceste forme ale silogismului sînt cele după care procedează Aristotel. Dacă ar proceda conform lor, Aristotel nu ar fi filozoful speculativ pe care l-am cunoscut în cursul expunerii de mai sus. Nici una dintre tezele lui, dintre ideile lui nu ar putea fi susţinută, afirmată, nu ar fi valabilă dacă el s-ar ţine de această logică obişnuită. Nu trebuie să credem că, în măsura în care este speculativ, Aristotel a gîndit, a înaintat şi a demonstrat ascultînd de această logică a sa, de aceste forme cuprinse în *Organon*; procedînd astfel, el n-ar fi putut face nici un pas înainte, n-ar fi ajuns să formuleze nici o propoziţie speculativă.

Asemenea întregii filozofii aristotelice, şi logica lui (oarecum istorie naturală a formelor spiritului, tratate ca în istoria naturală animalele: unicorn, mamut, gîndac, moluscă) are nevoie de o prefacere esenţială, care să transforme seria determinaţiilor ei într-un întreg sistematic; — nu întreg sistematic în sensul că totul să fie împărţit just, să nu fie uitată nici o parte şi să fie toate aşezate în ordinea lor adecvată, ci în sensul ca ele să devină un singur întreg organic, viu, unde fiecare parte să fie considerată ca parte şi numai întregul ca atare să posede adevăr în el. Aristotel exprimă adesea acest adevăr, de exemplu în *Politica* sa. Tocmai din această cauză o formă logică izolată nici nu posedă adevăr în ea însuşi; — nu fiindcă ea este formă sau gîndire, ci fiindcă este o formă anumită, o anumită gîndire, formă izolată, singulară, şi în această izolare pretinde să fie valabilă. Însă, ca sistem, ca formă absolută care domină acest conţinut, gîndirea îşi are conţinutul în ea însăşi, diferenţa; ea este filozofia speculativă, conţinut care e nemijlocit subiect şi obiect: conceptul şi uni-

versalul sînt esenţialităţi ale lucrurilor. Ele trec de forme cărora conţinutul le stă în faţă, fiindcă ele însele nu au forma conţinutului. Întocmai cum datoria morală exprimă fiinţa-în-sine-şi-pentru-sine, aşa exprimă gîndirea fiinţa-în-sine. Dar o fiinţă-în-sine-şi-pentru-sine determinată, o fiinţă-în-sine determinată, este ea însăşi numai moment; ea trebuie să se determine, dar să ştie să şi suprime iarăşi această determinare a ei. 416
Forma logică care se suprimă pe sine, ca această formă determinată, renunţă tocmai prin aceasta la pretenţia de a fi valabilă în sine şi pentru sine. Atunci este logica ştiinţă a raţiunii; ea este filozofie speculativă a ideii pure a esenţei absolute, nu e opoziţie între subiect şi obiect, ci rămîne opoziţie în gîndirea însăşi. Multe sînt formă indiferentă.

În această expunere a conţinutului principal al filozofiei aristotelice m-am extins mai tare, pe de o parte, din cauza importanţei lucrului însuşi (este conţinut propriu al nostru) şi, pe de altă parte, fiindcă, de fapt faţă de nici o altă filozofie n-au păcătuit atît de tare timpurile moderne ca faţă de filozofia lui Aristotel şi fiindcă nici unui filozof antic nu sînt atîtea scuze de prezentat ca lui Aristotel. Dacă există cineva care trebuie considerat drept unul dintre învăţătorii neamului omenesc, apoi acela este Aristotel. Conceptul lui a pătruns în toate sferele conştiinţei; şi această separare în procesul de determinare prin concept, dat fiind că şi ea este necesară, conţine în fiecare sferă cele mai profunde gînduri juste. Pentru a anticipa aici în linii generale istoria exterioară a filozofiei lui, — Aristotel a fost pentru acest motiv, timp de mai multe secole şi fără întrerupere, purtătorul culturii gîndirii. Cînd în Occidentul creştin dispăruse ştiinţa printre creştini, autoritatea lui a strălucit printre arabi, de la care, într-o epocă ulterioară, filozofia sa a fost transmisă din nou Occidentului. Triumful cu care a fost sărbătorită alungarea filozofiei aristotelice din şcoli, din ştiinţe şi îndeosebi din teologie (filozofie despre fiinţa absolută) prezintă o dublă latură: o dată că, de fapt, a fost alungată nu atît filozofia aristotelică, cît a fost repudiat principiul acestora, mai cu seamă al ştiinţei teologice, principiu conform căruia adevărul prim ar fi un adevăr dat, revelat, o presupoziţie care stă o dată pentru totdeauna la bază şi doar în jurul căreia raţiunea şi 417
gîndirea ar avea, chipurile, dreptul şi puterea să se învîrtească în mod superficial. — În forma aceasta şi-a însuşit, în evul mediu gîndirea care se trezea, cu deosebire teologia, anga-

jîndu-se în toate mişcările şi determinările dialectice şi ridicînd un edificiu în care materialul dat a fost elaborat numai superficial, a fost clasat şi conservat. Triumful asupra acestui sistem a fost triumful asupra acestui principiu şi triumful gîndirii independente, libere. — Dar o altă latură a acestui triumf este triumful vulgarităţii, care s-a eliberat de concept şi a scuturat jugul gîndirii. Odinioară se vorbea destul, şi se vorbeşte încă şi acum, despre Aristotel şi despre subtilităţi scolastice ; cu aceste nume unii îşi închipuie că au dreptul să se dispenseze de efortul abstracţiei şi să se adrezeze, în loc de concept, văzului, auzului, recurgînd la ceea ce se numeşte bun-simţ. Tot astfel, în ştiinţă, locul gîndurilor subtile l-a luat vederea subtilă : un gîndac oarecare, specii de păsări sînt deosebite tot atît de subtil cum erau odinioară conceptele şi gîndurile. Dacă o specie oarecare de păsări are culoare roşie sau verde, dacă are coadă diformată mai mult în cutare sau în cutare fel etc., iată „subtilităţi" care pot fi găsite mai uşor decît deosebirile gîndului ! Şi apoi, deocamdată, pînă să se călească în munca intelectuală, ajungînd să poată ţine piept universalului, pentru un popor, „subtilităţile" acestea sînt o pregătire utilă sau mai curînd, constituie un moment pe acest drum al culturii.

Aşadar, defectul filozofiei aristotelice rezidă în faptul că, după ce prin ea multitudinea fenomenelor a fost ridicată pe planul conceptului, acesta fiind însă divizat într-o serie de concepte determinate — nu a fost afirmată unitatea, nu a fost valorificat conceptul care să le unească în chip absolut. Aceasta este sarcina pe care avea s-o îndeplinească viitorul. Aceasta apare deci astfel : se simte nevoia unităţii con-
418 ceptului. Această unitate este esenţa absolută. Ea se înfăţişează mai întîi ca unitate a conştiinţei de sine şi a conştiinţei, ca gîndire pură. Unitatea esenţei ca esenţă este unitate obiectivă, e gîndul care este gîndit. Însă unitatea ca concept, unitatea în sine generală negativă, timpul ca timp absolut împlinit şi, în împlinirea lui, ca unitate, este conştiinţa de sine pură. Pentru acest motiv vedem începînd acest proces în felul că conştiinţa de sine pură face din sine esenţă, dar avînd totodată mai întîi semnificaţia subiectivă a unei conştiinţe de sine care este astfel fixată ca atare, separîndu-se de esenţa obiectivă, motiv pentru care ea este la început împovărată cu o diferenţă pe care ea nu o învinge.

Această necesitate a lucrurilor a cauzat apariţia filozofiei stoice, epicuriene, apoi a filozofiei neoacademice şi a celei sceptice, filozofii despre care urmează să vorbim acum.

Urmaş direct al lui Aristotel a fost Teofrast, născut în anul al doilea al olimpiadei a 102-a (371 a. Chr.), celebru, dar numai un comentator al lui Aristotel*. (Aristotel este un tezaur de concepte filozofice atît de bogat, încît în opera lui se găseşte mult material de elaborat mai departe, de formulat în prezentare mai abstractă; precum se găsesc şi multe teze care ar trebui să fie scoase în evidenţă.) Dar despre Teofrast, ca şi despre mulţi alţii, de exemplu despre Dicearh** din Mesina***, despre Straton din Lampsac****, cel mai vestit între ei şi urmaş al lui Teofrast, nu este mult de relatat. Despre Straton avem numai puţine informaţii generale: a [419] fost celebru ca fizician. Conceptul lui despre natură s-a desfăşurat pe plan mecanicist de gîndire, însă nu în sensul aceluia al lui Leucip, Democrit şi apoi al lui Epicur, ci Straton a recurs în explicaţiile sale la „cald" şi la „rece" *****. Şi (dacă este atît de sigur ceea ce ni se relatează despre el) Straton a devenit foarte necredincios lui Aristotel, reducînd totul la mecanism şi la hazard. şi înlăturînd teleologia, scopul******, dar nu scopul în sensul prost pe care-l atribuie acestui concept epoca modernă. — Ceilalţi peripateticieni s-au îndeletnicit mai mult cu dezvoltarea anumitor învăţături ale lui Aristotel, cu expunerea conţinutului neschimbat al operelor lui, dîndu-i doar o formă mai mult sau mai puţin retorică, comentatorică. Am notat deja faptul că scrierile lui Aristotel au dispărut de timpuriu şi că filozofia aristotelică ni s-a păstrat nu atît în documentele ei originale, cît prin tradiţia şcolii peripatetice. Motiv care a făcut ca ea să sufere în curînd modificări

---

* Tennemann, vol. III, p. 333.

** Cicero, *Tuscul. Quaest.*, I, 10 (cf. c. 31): *nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane,... vimque omnem eam; qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum, et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat, et sentiat.* — Stobaeus, *Eclog. Phys.*, p. 796: ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων. Cicero ne dă istoric un rezultat, aşa cum şi-l lămurise el, fără nici un concept speculativ.

*** Brucker, *op. cit.*, vol. I, p. 854; Tennemann, vol. III, p. 336.

**** Diog. Laertios, V, § 58.

***** Stobaeus, *Eclogae Phys.*, p. 298.

****** Cicero, *De natura deorum*, I, 13: *Strato, ... qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quase causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura.*

esenţiale şi a dus la expuneri ale doctrinei aristotelice dintre care nu ştim dacă unele nu s-au furişat printre cele ce trec drept opere ale lui Aristotel.

Ş c o a l a p e r i p a t e t i c ă a considerat ca principiu al fericirii, al virtuţii λόγος-ul şi înclinaţia.

Şi cu aceasta ne oprim în ce priveşte filozofia aristotelică. Este greu să te desparţi de ea; cu cît intri mai în amănuntul ei, cu atît devine mai interesantă şi cu atît mai mult descoperi conexiunea obiectelor ei. Filozofia aristotelică a primit şi numele de filozofie peripatetică; iar aceasta a devenit mai mult (de exemplu pe timpul lui Cicero) un fel de filozofie populară, în loc să se fi dezvoltat adînca manieră speculativă a lui Aristotel şi să fi devenit un bun al conştiinţei.

Dintre antici, Aristotel merită cel mai mult să fie studiat.

420 Am încheiat prima secţiune a filozofiei elene şi trebuie să t r e c e m la a doua perioadă a ei. Prima perioadă a filozofiei elene s-a extins pînă la Aristotel, pînă la elaborarea ştiinţei aşa cum am văzut-o în cele precedente. Rezultatul la Platon şi la Aristotel a fost ideea; cunoaşterea a cîştigat acest teren al gîndirii ca gîndire liberă. La Platon am avut generalul mai mult în mod abstract, ca principiu; terenul a fost luat în stăpînire. La Aristotel, gîndirea a devenit concretă; la el nu avem ideea abstractă, nemişcată, ci o avem ca idee concretă în realitatea ei activă. — Or, prima e x i g e n ţ ă, ceea ce este nemijlocit necesar acum, trebuie să rezulte din ceea ce devenise filozofia sub Platon şi Aristotel, din ceea ce era conţinut în ea aşa cum se dezvoltase sub ei. Această exigenţă nu este altceva decît aceea ca universalul să fie sesizat ca un ce universal, ca universalitate a principiului; aceea ca să fie scos în lumină un principiu şi să fie valorificat un principiu într-un mod universal, aşa încît particularul să fie cunoscut prin acest universal; apare adică nemijlocit nevoia unei filozofii sistematice. Pot vorbi unii de sistemul platonic şi de sistemul aristotelic, dar acestea nu au formă de sistem. Pentru aceasta este necesar să fie stabilit un unic principiu, care să fie realizat cu consecvenţă în ceea ce este particular. Filozofia aristotelică este complexul complet al înţelegerii universului. La Aristotel avem redus totul la speculativ, am văzut modul suprem al ştiinţei, însă el a procedat empiric. La Aristotel există, fără îndoială, un principiu unic, şi încă speculativ, dar acest principiu nu este pus în evidenţă ca unic. Natura speculativului n-a fost înfăţişată conştiinţei ca fiind conceptul pentru sine,

conținînd în sine dezvoltarea varietății universului natural și spiritual. Încă mai puțin este stabilit acel principiu ca fiind universalul, din care să fie dezvoltat particularul (logica lui Aristotel este mai curînd contrariul). Aristotel mai mult parcurge seria celor vii și a celor moarte, punîndu-le în fața gîndirii sale obiective, adică înțelegătoare, și le sesizează cu ajutorul conceptului. Fiecare obiect este pentru sine concept; Aristotel spune: acesta este obiectul, îl găsim în aceste determinații. Aceste gînduri însă el le îmbină laolaltă și prin aceasta este el speculativ. — În general, Aristotel și Platon au procedat în același timp și empiric; au luat cutare și cutare reprezentare și au analizat-o. Această manieră lipsită de rigoare iese în evidență mai cu seamă la Aristotel. În știința aristotelică, ideea gîndiri icare se gîndește pe sine însăși este concepută ca fiind adevărul suprem; dar realizarea acestuia, conștiința universului natural și spiritual, constituie, în afara acelei idei, o serie lungă de concepte particulare, separate unele de altele. Ceea ce lipsește este un principiu unic care să fie realizat de către ceea ce e particular. Cuprinsul a ceea ce este cunoscut trebuie să se înfățișeze și ca o unitate unică, ca o unică organizație a conceptului. Prima exigență a filozofiei este așadar, acum, ca universalul să fie conceput liber pentru sine; este exigența unui principiu unic pentru tot ce e particular; este exigența de a concepe amintita idee în așa fel încît multiforma realitate să fie raportată la ea, ca la universal, să fie determinată prin ea și cunoscută în această unitate. Aceasta este poziția pe care o avem, în cuprinsul acestei a d o u a p e r i o a d e. 421

O astfel de filozofie sistematică devine mai întîi dogmatism, și de aceea i se opune îndată scepticismul. În locul termenului de „dogmatic", francezii folosesc pe acela de *systématique* (*système*: un principiu unic, elaborat consecvent, reprezentările trebuie să decurgă dintr-o unică determinație), de aceea *systématique* este echivalent cu „unilateral". Am văzut la Aristotel ideea supremă, gîndirea care se gîndește pe sine însăși; or, această idee ocupă la el iarăși locul unui ce particular, ea nu este principiu al întregii lui filozofii. Această gîndire care se gîndește pe sine însăși este cu desăvîrșire concretă: a se gîndi pe sine însuși este obiectiv, gîndirea este subiectivă, — νοῦς, care este obiectiv și subiectiv, conștiință a unității; așadar, ca gîndire a gîndirii, el este concret. Ceea ce ar urma apoi ar fi: α) ca această idee să fie dezvoltată din sine și în felul acesta universalul să fie reprezentat ca universal real, — 422

să fie cunoscută lumea, astfel încît conținutul ei să fie sesizat numai ca determinare a gîndirii ce se gîndește pe sine însăși. Aceasta nu s-a putut întîmpla în sine și pentru sine. Se recunoaște numai necesitatea unui principiu unic. β) În al doilea rînd, acest principiu rămîne aici formal, abstract și încă nu e dedus din el particularul, ci este doar aplicat universalul la particular și se caută regula aplicării. Ar fi trebuit ca particularul să fie dezvoltat din idee, în felul acesta ar fi ea concretă; la Aristotel ea este concretă în sine. Celălalt procedeu ar fi numai subsumare a particularului sub general; astfel acestea două sînt deosebite unul de altul, iar unirea lor este numai unirea subsumării; generalul este, din această cauză, numai principiu formal. Din partea lor, fenomenele lumii fizice și spirituale trebuie să fie prelucrate (legi) în vederea conceptului pe care-l anticipează; — trebuie ca cele două operații să se întîlnească. Celelalte științe ca atare ridică, în ce le privește, fenomenul pe planul gîndului determinat — nevoie de a forma principii cu totul generale, dar determinate — ; și atunci rațiunea speculativă se poate înfățișa complet în acest gînd și în legătura gîndurilor, care este lăuntrică.

Prin urmare, trebuie să iasă în evidență un principiu, universalul, însă particularul nu este dezvoltat din el; astfel, principiul este abstract și o astfel de filozofie devine unilaterală; deoarece numai ceea ce e concret în sine, ceea ce are ambele laturi în sine nu este unilateral. Din această cauză astfel de filozofii sînt, mai precis, dogmatice, afirmative, deoarece în felul acesta de a gîndi, principiul este afirmat și nu e
423 demonstrat în modul cel adevărat. Căci se reclamă un principiu sub care să se subsumeze totul, acesta este numai termenul, așadar el nu e demonstrat, e numai afirmat.

Această nevoie a cunoașterii este prezentă. Ceea ce corespunde acestei nevoi apare acum în lume, prin necesitatea interioară a spiritului, — nu ca ceva exterior, ci așa cum este corespunzător conceptului. Această nevoie a dat naștere filozofiei stoice, epicuriene și sceptice.

Dacă la prima perioadă a istoriei filozofiei elene ne-am oprit mult, putem compensa această zăbovire acum, căci în ceea ce privește perioada care urmează putem face o expunere scurtă.

CUPRINSUL

Pag.

Cuvînt înainte 5
Prelegeri de istorie a filozofiei 9
Introducere în istoria filozofiei 13
A. Conceptul de istorie a filozofiei 19
1. Reprezentări curente despre istoria filozofiei . . . 22
2. Lămuriri referitoare la determinarea conceptelor istoriei filozofiei 29
3. Rezultate pentru conceptul istoriei filozofiei. . . 37
B. Relaţia filozofiei cu alte domenii 54
1. Latura istorică a acestei legături 54
2. Separarea filozofiei de domeniile înrudite cu ea . . 59
3. Începutul filozofiei şi al istoriei ei 90
C. Împărţirea, izvoarele, modul de tratare a istoriei filozofiei 96
1. Împărţirea istoriei filozofiei 96
2. Izvoarele istoriei filozofiei 103
3. Modul de tratare în prezenta istorie a filozofiei . . 107
Filozofia orientală 109
1. Filozofia chineză 111
[A] Confucius, p. 112. [B] Filozofia din *Y-king*, p. 113. [C] Secta daoiştilor, p. 115.
2. Filozofia indică 116
A. Filozofia sāmkhya, p. 119. B. Filozofia lui Gotama şi a lui Canade, p. 129.

PARTEA ÎNTÎI

Istoria filozofiei elene

Introducere, p. 137. Cei şapte înţelepţi, p. 142. Împărţire, p. 149.

Secţiunea I

Pag.

Perioada I. De la Tales la Aristotel 151

Capitolul I. Diviziunea I a perioadei I: De la Tales la Anaxagora 152

A. Filozofia ionienilor 156
1. Tales 156
2. Anaximandru 168
3. Anaximene 172

B. Pitagora şi pitagoricienii 177
1. Sistemul numerelor, p. 190. 2. Aplicarea numerelor la univers, p. 208. 3. Filozofia practică, p. 218.

C. Şcoala eleată 223
1. Xenofan 224
2. Parmenide 231
3. Melisos 238
4. Zenon 240

D. Filozofia lui Heraclit 260
1. Principiul logic, p. 263. 2. Modul realităţii, p. 267. 3. Procesul ca proces general şi raportul lui cu conştiinţa, p. 274.

E. Empedocle, Leucip şi Democrit 280
1. Empedocle 280
2. Leucip şi Democrit 288

F. Filozofia lui Anaxagora 301
1. Principiul universal al gîndului, p. 309. 2. Homeomeriile, p. 314. 3. Relaţia dintre cele două laturi, p. 321.

Capitolul al II-lea. Diviziunea a II-a a perioadei I: De la sofişti pînă la socratici 333

A. Filozofia sofiştilor 334
1. Protagora 353
2. Gorgias 358

B. Filozofia lui Socrate 363
1. Metoda socratică, p. 376. 2. Principiul binelui, p. 385. 3. Destinul lui Socrate, p. 408.

C. Socraticii 425
1. Filozofia megaricilor 430
a. Euclide 431
b. Eubul 433
c. Stilpon 440

Pag.

2. Filozofia cirenaicilor 444
a. Aristip 444
b. Theodor 450
c. Hegesias 451
d. Anniceris 453
3. Filozofia cinicilor 454
a. Antistene 456
b. Diogene 457
c. Cinicii de mai tîrziu 461
Capitolul al III-lea. Diviziunea a III-a a perioadei I: Platon şi Aristotel 462
A. Filozofia lui Platon 462
1. Dialectica 503
2. Filozofia naturii 523
3. Filozofia spiritului. 539
B. Filozofia lui Aristotel 562
1. Metafizica 578
2. Filozofia naturii 593
3. Filozofia spiritului 617
1. Psihologia, p. 618. 2. Filozofia practică, p. 637 (a. Etica, p. 637; b. Politica, p. 640)
4. Logica 643

Redactor responsabil: BARBU BERCEANU
Tehnoredactor: ELENA NEGRU

Dat la cules 29. 03.1963. Bun de tipar 06. 09. 1963. Apărut 1963. Tiraj 5 300 ex. legate; Hîrtie velină de 63 g/m²
610 × 860/16. Coli editoriale 44,37. Coli de tipar 41,50.
A 1 809/90/1963. C.Z. pentru bibliotecile mari și mici 1 (09).

Întreprinderea poligrafică Informația, str. Brezoianu nr. 23-25 București, R.P.R. comanda nr. 1591